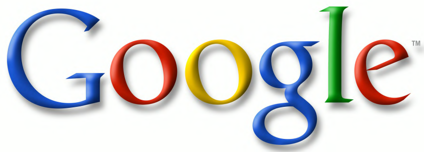

Google




VE RI
TAS

Apologie des Christenthums.

Erster Theil.

Apologetische Vorträge

über die

Grundwahrheiten des Christenthums

im Winter 1864 zu Leipzig gehalten

von

Chr. Ernst Luthardt,
Consistorialrath, Doktor und Professor der Theologie.

Sechste verbesserte Auflage.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1868.

Vorwort
zur ersten Auflage.

Wir leben in einem apologetischen Zeitalter. Zwei Weltanschauungen stehen einander gegenüber und sind im Kampfe mit einander begriffen um die Herrschaft über den modernen Geist. Es ist die Aufgabe der Vertreter der christlichen Weltanschauung, diese als die allein befriedigende Lösung des Problems des gesammten Daseins, des Menschenlebens und seiner Räthsel, des Menschenherzens und seiner Fragen, vor dem modernen Denken und mit den Mitteln der modernen Geistesbildung nachzuweisen; damit man erkenne, daß das Christenthum die allezeit junge und stets neue, für alle Zeiten und Kulturzustände gleich angemessene und befriedigende Wahrheit, weil die universelle Wahrheit ist. Ein ähnlicher war der Gedanke Pascals in seinen Pensées. Was er mit großen Strichen entworfen und unvollendet gelassen, das haben wir Späteren auszuführen mit den Mitteln und nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Man wird leicht erkennen, daß die folgenden Vorträge aus den Pensées Pascals herausgewachsen sind.

Beruf wie Neigung haben mich bereits seit Langem zur Beschäftigung mit den apologetischen Fragen geführt; bei meiner Lektüre wie meinen Studien habe ich diesen Gesichtspunkt nie aus den Augen verloren. Akademische Vorlesungen, die ich über jene Fragen hielt, gaben die Veranlassung zu öffentlichen Vorträgen für einen weiteren Zuhörerkreis, welche eine unerwartete Theilnahme fanden und die Aufforderung und Verpflichtung der Veröffentlichung durch

den Druck zur Folge hatten. Die Abendstunden, welche jenen Vorträgen gewidmet waren, werden mir eine stets theure Erinnerung bleiben. Die Vorträge folgen hier fast ebenso wie sie gehalten wurden. Nur konnte ich sie hier, da die Beschränkungen des Zeitmaßes wegfielen, theils mehr nach dem Stoff von einander abgrenzen, theils auch hie und da erweitern. In den Anmerkungen am Schlusse fügte ich Erläuterungen und literarische Nachweise hinzu, welche, theilweise für einen engeren Leserkreis berechnet, sowohl das Gesagte rechtfertigen oder erklären, als auch zu eigener weiterer Erwägung behülflich sein sollen.

Es ist nicht die Aufgabe solcher Vorträge, bloß eigene Gedanken zu geben. Nicht sowohl neue wissenschaftliche Forschungen sollen sie bieten, als vielmehr Verwerthung des Vorhandenen. Die Anmerkungen werden erkennen lassen, welchen Schriftstellern ich am meisten verdanke. Die Einheit des Ganzen liegt in dem Grundgedanken der es beherrscht, und dieser Grundgedanke ist der Gedanke meines Lebens. So vielfach ich den Stoff Anderen entnommen — in der Sache selbst gebe ich ein Stück, vielleicht das Beste meines Eigensten; denn persönliche Organe der Wahrheit will Gott haben.

So sei denn Ihm das Wort auch in dieser Gestalt befohlen! Sein Segen begleite es auf dem Gange den es anzutreten im Begriffe steht, auf welchem es die alten Freunde der christlichen Wahrheit grüßen und neue gewinnen möge.

Leipzig, den 25. April 1864.

Zur zweiten Auflage.

Kaum war das Buch ausgegeben, als die Nothwendigkeit einer zweiten Auflage sich herausstellte. Die Zeit war zu kurz als daß ich wesentliche Veränderungen oder Verbesserungen hätte anbringen können: ich begnügte mich nur die Druckfehler und ähnliche Kleinigkeiten zu korrigiren. So möge denn das Buch in seiner ersten Gestalt,

in welcher es sich so rasch Freunde gewonnen, begleitet von dem Segen Gottes, von Neuem seinen Gang antreten!

Leipzig, den 28. Mai 1864.

Zur dritten Auflage.

Auch dieses Mal war es nur Weniges im Ausdruck was ich ändern, und nur wenige unwichtige Ergänzungen die ich hinzufügen konnte, so daß auch diese Ausgabe eine im Wesentlichen unveränderte ist. Mit dankbarer Freude, daß Gott diesem Buche so freundlich die Wege gebahnt hat, lasse ich diese dritte Auflage hinausgehen. Möge ihm auch ferner vergönnt sein der ewigen Wahrheit zu dienen!

Leipzig, den 13. Oktober 1864.

Zur vierten Auflage.

Die überaus freundliche Aufnahme, welche meine „Apologetischen Vorträge" in weiten Kreisen, auch über die Grenzen Deutschlands hinaus gefunden haben — sie sind meines Wissens bereits in fünf fremde Sprachen übersetzt worden —, legte mir die Pflicht auf, die neue Auflage genau durchzusehen und wo es nöthig war zu verbessern. Die Anordnung des Buches selbst ist dieselbe geblieben: sie ist das nothwendige Ergebniß des Grundgedankens. Aber im Einzelnen habe ich ziemlich viel gebessert und gemehrt. Besonders erfuhr der Abschnitt über den Menschen eine Erweiterung welche durch die gegenwärtigen Verhandlungen gefordert schien, und die Darstellung des Heidenthums glaubte ich umarbeiten zu sollen, da sie in der ersten Gestalt zu wenig genügend war. Besonderen Fleiß aber habe ich auf die Anmerkungen verwendet und insonderheit die Rücksichtnahme auf die neuere apologetische Literatur in denselben vervollständigt.

Die Gegenwart ist in erfreulicher Weise reich an apologetischen Schriften, und die römisch-katholische Kirche wetteifert hierin mit

der evangelischen. Von den apologetischen Werken protestantischer Theologen ist außer den schönen Vorarbeiten Tholuck's in seinen Vermischten Schriften 1839, 2 Bde., immer noch mit Auszeichnung Stirm, Apologie des Christenthums in Briefen für gebildete Leser 2. Aufl. 1856, zu nennen. Zwar folgt diese Apologie noch der früheren Methode, vor Allem die Zuverlässigkeit der Schrift festzustellen und dann erst auf die sachlichen Fragen überzugehen, während es uns geläufiger ist, gleich in die Verhandlungen über diese einzutreten; aber sie enthält in schöner, klarer Darstellung eine Fülle apologetischer Gedanken und Materien und hat wesentlich dazu beigetragen, das Material zu liefern oder zu vervollständigen welches die Apologeten gegenwärtig zu handhaben pflegen. Im Anschluß hieran ist die kleine aber sehr brauchbare populäre Schrift von Ziethe, Die Wahrheit und Herrlichkeit des Christenthums, sieben Vorträge u. s. w. 1863, gearbeitet. Das Feuer des französischen Geistes gibt den in Genf und Lausanne gehaltenen Sieben Reden von Naville über das ewige Leben, deutsch übersetzt von Fr. Pressel 1863, zu denen nun noch die Reden über den himmlischen Vater gekommen sind 1865, ihren eigenthümlichen Reiz. Große Wärme, nur vielleicht etwas zu viel Rhetorik ist den Vorträgen von Dalton in Petersburg über das Christenthum — überschrieben: Nathanael — 2. Aufl. 1864 eigen. Auch die früheren Baseler Vorträge von Auberlen und Anderen: Zur Verantwortung des christlichen Glaubens haben durch die zweite Auflage die sie erlebten, 1862, das Zeugniß der Anerkennung das sie verdienen erhalten. Unter den Schriften welche einzelne Gegenstände behandeln, haben mir im Gebiete der materialistischen Fragen besonders die bekannten verdienstlichen Briefe gegen den Materialismus von Fabri, 2 Aufl. 1864, Dienste geleistet. Und für den Abschnitt über die sittlichen Wirkungen des Christenthums bot die schöne Arbeit von Schmidt in Strasburg, Die bürgerliche Gesellschaft in der altrömischen Welt und ihre Umgestaltung durch das Christenthum (1853), aus dem Franz. v. A. V. Richard,

1857, reichhaltigen Stoff. Noch manche andere Schrift — von Held, Düsterdieck u. s. w. — wäre zu nennen. Aber ich wollte mich begnügen, diejenigen anzuführen, welche ich vorzugsweise benutzt oder berücksichtigt habe.

Den Genannten füge ich etliche Schriften aus dem Schoße der römisch-katholischen Kirche bei welche vor Andern hervorgehoben zu werden verdienen. Von Bosen in Köln ist 1864 in 2. Aufl. ein starker Band: Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner erschienen, eine fleißige Arbeit, durch welche nur zu sehr der Ton einseitiger Verstandeslogik hindurchgeht. Sie ist in Haltung und Methode zu sehr von meiner Arbeit verschieden als daß ich auf sie Rücksicht zu nehmen Veranlassung gefunden hätte. Um so mehr war dieß der Fall bei den Philosophischen Studien über das Christenthum von dem französischen Rechtsgelehrten Aug. Nicolas, 4 Bde., welche die weiteste Verbreitung gefunden haben — sie sind in Frankreich seit dem Jahre ihrer Abfassung 1842 meines Wissens in mehr als 14 Auflagen, in Deutschland in der Uebersetzung von Silv. Hester wenigstens in 4 Auflagen erschienen —. Fehlt ihnen auch die strenge Ordnung und der Geist der Kritik, so zeichnen sie sich doch durch warme Begeisterung, durch geistvolle Auffassung und eine ausgedehnte Belesenheit in alter und neuer Literatur aus, und sind dadurch vielfach eine Fundgrube für apologetische Arbeiten geworden. Es ist zu beklagen, daß Nicolas seinen Geist und seine Gelehrsamkeit später in den Dienst einer ausschweifenden Verehrung Marias und einer ungerechten Polemik gegen den Protestantismus gestellt hat! Ich habe oftmals Veranlassung gehabt in den Anmerkungen zu meinen Vorträgen auf jene Philosophischen Studien zu verweisen. In augenscheinlichem Anschluß an dieses französische Werk, aber zugleich auf sehr eingehenden eigenen Studien und einer umfassenden Lektüre ruhend ist Hettinger's Apologie des Christenthums 1. Bd. Der Beweis des Christenthums 1863 (in diesen Tagen ist die 2. Aufl. erschienen) gearbeitet — eine vorzügliche Arbeit,

ebenso wohlthuend durch den Hauch der Wärme der sie durchzieht, wie durch die Gründlichkeit in der Behandlung der einzelnen Fragen. Wird auch der Leser durch die vielen Citate welche dieses Buch enthält fast überschüttet, so gibt doch auch dieß wiederum dem Buch für apologetische Zwecke einen besonderen Werth. Schon in der 1. Aufl. meiner Vorträge sprach ich es aus, welche wesentliche Dienste mir diese kurz vor meinem Buche erschienene Arbeit geleistet. Bei der Aehnlichkeit der Anlage und Behandlung mußte ich, auch abgesehen von den einzelnen Benutzungen, oftmals mit ihr zusammentreffen. Ich habe die Verweisungen in dieser Auflage, wo es etwa nöthig schien, zu vervollständigen gesucht, und wiederhole hier den Ausdruck meiner Freude über diese Begegnung mit einem Theologen der anderen Kirche auf einem Gebiete, auf dem es gilt gemeinsame Güter gegen einen gemeinsamen Feind mit vereinigten Waffen zu vertheidigen.

Man könnte vielleicht die zahlreichen Verweisungen auf die neueren apologetischen Arbeiten in den Anmerkungen meines Buches ganz oder dem größten Theil nach für unnöthig erachten, wie sich denn auch diese apologetischen Schriften, da sie nicht zunächst wissenschaftlichen Zwecken im eigentlichen Sinne dienen, in der Regel solcher Verweisungen enthalten. Aber ich wollte nicht bloß einem Jeden die Ehre geben die ihm gebührt, sondern auch durch die Citate zeigen, welch ein reiches gemeinsames apologetisches Material bereits gesammelt vorliegt, das ein Jeder in seiner Weise verwenden und verwerthen mag. Hier handelt es sich nicht darum daß der Einzelne für sich Ruhm suche, oder daß er eifersüchtig sein Eigenes zu wahren beflissen sei. Dieser kleinliche Geist entspräche weder der Größe noch dem Ziel der Aufgabe. Mag die Waffen geschmiedet oder zusammengetragen haben wer wolle — wie man sie führe, darauf kommt es an.

Wie lange der Kampf in dem wir stehen noch währen und welches sein Ausgang sein wird, vermag Niemand zu sagen. Aber daß

er für die Zukunft unseres Volkes von entscheidender Bedeutung ist, das ist gewiß. Für die Wahrheit selbst die wir vertreten braucht uns nicht bange zu sein, und auch an Freunden wird es ihr nie fehlen auf Erden. Aber ob sich das öffentliche Leben der Nationen auch ferner unter die Einwirkung jener Wahrheit stellen werde, das ist damit nicht ohne Weiteres gewiß. Thun wir wenigstens unsere Schuldigkeit und erfüllen unsere Pflicht gegen unser Geschlecht und unser Volk! Ich bin gewiß, daß bei Vielen der Kampf der Gegenwart die Frucht der Erkenntniß tragen wird, daß es das Christenthum ist welches das Denken und Leben der Menschen und Völker von seiner Unwahrheit befreit und zur Wahrheit erhebt. Und ich darf wohl auch hoffen, daß Gott auch fernerhin meinem Büchlein schenken werde, noch manchen Suchenden zur Gewinnung dieser Erkenntniß einen Dienst leisten zu dürfen. So sei es es denn von Neuem Ihm befohlen!

Leipzig; den 2. Oktober 1865.

Zur fünften Auflage.

Mit Dank gegen Gott lasse ich das Buch zum fünften Male hinausgehen. Dießmal als ersten Theil einer Apologie des Christenthums. Denn ich hoffe noch im Laufe dieses Jahres den schon lange gehegten Vorsatz ausführen zu können, auf diese Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums eine zweite Reihe folgen zu lassen, welche die eigentlichen Heilswahrheiten desselben behandeln soll, wie sie sich um Sünde und Gnade herum gruppiren.

Ich habe das Buch wiederholt durchgesehen, verbessert, ergänzt, besonders die Anmerkungen. Die Literatur ist zu reichlich um sie vollständig anführen zu können. Ich nenne nur die verdienstliche und werthvolle apologetische Zeitschrift: Beweis des Glaubens, die in Gütersloh erscheint, ferner das frische und kräftige Zeugniß von Stutz, Die Thatsachen des Glaubens, Zürich 1865,

das um so mehr Werth hat als es von einem Naturforscher stammt, und vor Allem die reichhaltigen und geistvollen Vorträge von G. v. Zezschwitz, 1866.

Eine gewiß Vielen erwünschte Bereicherung hat meine Schrift durch das ausführliche Register erhalten, welches ich dem Fleiße des Herrn stud. theol. Dörffling verdanke.

Mögen diese Vorträge denn auch ferner dazu dienen, Fragende zu bescheiden, Irrende zurechtzuweisen, Glaubende zu stärken!

Leipzig, den 16. Januar 1867.

Zur sechsten Auflage.

Unmittelbar nachdem der 2. Theil dieser Vorträge, welcher die Heilswahrheiten des Christenthums behandelt, in zwei rasch aufeinander folgenden Auflagen erschienen war, wurde eine neue Auflage des 1. Theils nöthig. Dieß ist mir ein Zeichen, daß Gott meine Arbeit noch brauchen kann im Dienst seines Reiches. Im Leid des Lebens, wie es keinem Menschen erspart bleibt, ist auch dieß ein Trost, mit dem uns die ewige Gnade tröstet, daß wir Gott dienen dürfen mit dem Werk unsrer Hände. So möge denn Gott dieß Buch auch ferner in seinem Dienst gebrauchen, so lange es ihm gefällt.

Im Texte habe ich nur sehr wenig zu ändern gefunden, aber in den Anmerkungen wird man die bessernde Hand leicht erkennen.

Möge mein Buch alle Die grüßen — Bekannte wie Unbekannte —, welche es mir zu Freunden gemacht hat!

Leipzig, den 16. März 1868.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

Erster Vortrag.

Der Gegensatz der Weltanschauungen in seiner geschichtlichen Entwicklung. S. 1—17.

Die Aufgabe S. 1—3. Die neue Weltanschauung des Christenthums S. 3—5. Die alte Kirche S. 6. Das Mittelalter S. 7—9. Die Reformation S. 9. Die Entwicklung des negativen Geistes: der Socinianismus S. 10, der englische Deismus S. 11, der Naturalismus in Frankreich S. 12, die Aufklärung in Deutschland S. 13, der Rationalismus S. 14, der Pantheismus S. 15, der Materialismus S. 16, die herrschende Denkweise S. 16. 17, der Gegensatz der theistischen und der kosmischen Weltanschauung S. 17.

Zweiter Vortrag.

Die Widersprüche des Daseins. S. 18—29.

Das Problem S. 18. 19. Das Verhältniß des Menschen zur Welt S. 20. Die Widersprüche der Erkenntniß S. 20. 21, des Gefühls S. 22, des Willens S. 23. 24, des gesammten Daseins S. 24; der Tod S. 25. Die sittliche That der Wahrheitserkenntniß S. 26. 27. Die Antwort des Christenthums S. 28. 29.

Dritter Vortrag.

Der persönliche Gott. S. 30—52.

Die Bedeutung der Frage von Gott S. 30. Die unmittelbare Gottesgewißheit S. 30. 31. Ihre Allgemeinheit S. 32. Der Atheismus S. 33. Die Beweise für das Dasein Gottes: aus der Natur S. 34, aus ihrem Dasein S. 35. 36, aus ihrer Zweckmäßigkeit S. 37; aus der Geschichte S. 39; aus unsrer Gottesidee S. 40. 41; aus dem Gewissen S. 41—43; Resultat S. 43—45. Das Wesen Gottes S. 45. Der Pantheismus S. 46—48. Kritik desselben: seine praktischen Konsequenzen S. 48, sein Widerspruch mit der Vernunft S. 49. 50, mit dem Gewissen S. 50, mit der Forderung unsres Herzens S. 51. 52.

Vierter Vortrag.

Die Weltschöpfung. S. 53—78.

Der Konflikt zwischen den Naturwissenschaften und der religiösen Weltbetrachtung im Allgemeinen S. 53—56. Der Schöpfungsbegriff S. 56—58. Der Pantheismus und der Materialismus S. 58. Kritik des Materialismus S. 58—62. Die Astronomie und ihr angeblicher Widerspruch mit dem Christenthum S. 63—66; die Stellung der Erde S. 66—69. Die Geologie und ihr Befund S. 69—71. Die Geologie und die Bibel S. 71—73. Die Unsicherheiten in der geologischen Wissenschaft S. 73. 74. Der Gesichtspunkt der Beurtheilung und die Uebereinstimmung im Wesentlichen S. 74—77. Die religiöse Betrachtungsweise der Welt S. 78.

Fünfter Vortrag.

Der Mensch. S. 79—106.

Die biblische Anschauung im Allgemeinen S. 79. 1) Das Alter des Menschengeschlechts S. 79—82. 2) Die Transmutationshypothese Darwins S. 82—84. 3) Die Einheit des Menschengeschlechts, ihre Forderung aus religiösen und allgemein menschlichen Gründen S. 84—86. Die Rassenverschiedenheiten S. 86—90. 4) Der Mensch als Einheit von Leib und Seele. Der Leib S. 90—92. 5) Die Seele S. 92. Der psychologische Materialismus S. 93—95. Kritik desselben S. 95—98. 6) Die biblische Anschauung über Wesen und Bestimmung des Menschen. Der Mensch als höhere Rekapitulation seiner Welt S. 98—100. Die Persönlichkeit des Menschen S. 100. Das bewußte Denken S. 100. Das freie Wollen S. 101—103. Die Weltstellung des Menschen S. 103. Die höhere Bestimmung des Menschen S. 105. 106.

Sechster Vortrag.

Die Religion. S. 107—126.

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Religion S. 107. Ihr Grund im Wesen des Menschen S. 107—109. Ihre Heimat im innersten Seelenleben des Menschen S. 110. Die Religion als Glaube und das Wesen des Glaubens S. 111—113. Ihre Lebensäußerung im Gebet S. 113—119. Die Stellung der Religion im Leben S. 120. Der geschichtliche Zusammenhang der geistigen Bildung mit der Religion S. 121. Die Religion und das Volksleben S. 121—123. Die Religion und das staatliche Leben S. 124. 125. Ihre Bedeutung für die Kulturperiode der Gegenwart S. 125. 126.

Siebenter Vortrag.

Die Offenbarung. S. 127—159.

1) Die Nothwendigkeit der Offenbarung: von Seiten unsrer Erkenntniß S. 127—130, von Seiten unsres Willens S. 131. 2) Die Sünde. Das Zeugniß für ihre Allgemeinheit S. 131—134. Der biblische Bericht von ihrer Entstehung S. 134—136. Ihre Folgen: Die sittliche Entzweiung unsres ganzen Daseins und unsre Unfähigkeit sie durch eigne Kraft aufzuheben S. 137—139. 3) Die Möglichkeit der Offenbarung S. 139. 140. 4) Das Wunder und die Naturgesetze S. 141—144. Die Gewißheit des Wunders S. 144—146. Seine Bedeutung für die Offenbarung S. 146. 5) Die Wirklichkeit und Wahrheit der Offenbarung. Das Zeugniß der Apostel S. 147. Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Jesu Christi S. 147—149. Das Zeugniß der gesammten Kirche S. 149. Das Zeugniß unsres eignen Innern: der Selbstbeweis der Wahrheit S. 150—152. 6) Das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft: inwiefern sie über die Schranken der Vernunft hinausgehe S. 152—156; inwiefern sie wider die irrende Vernunft sei S. 156—158; inwiefern sie der innersten Wahrheit der Vernunft gemäß sei S. 158. Die Vernunft als Organ für die Offenbarung S. 158. 159.

Achter Vortrag.

Die Geschichte der Offenbarung. Heidenthum u. Judenthum. S. 160—187.

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung S. 160. Der Beruf der Völker S. 161. Das Volk der Religion und die Völker der Kultur S. 162. Die heidnische Religion und Religiosität S. 163—170. Die heidnische Sittlichkeit: die philosophische Moral des Heidenthums S. 170—174, die sittliche Wirklichkeit desselben S. 174. Die Stimmen der Weissagung unter den Völkern S. 175—178. Das suchende Heidenthum S. 179. 180. Das Judenthum und der religiöse Beruf Israels S. 180—182. Die großen religiösen Grundgedanken Israels S. 182. Die Weissagung und ihre Geschichte S. 183—185. Jesus in Israel S. 185. Das Gericht über Israel S. 186. Das Christenthum S. 187.

Neunter Vortrag.

Das Christenthum in der Geschichte. S. 188—205.

Die geschichtliche Situation beim Eintritt des Christenthums in die Welt S. 188. Die Weltreiche: das babylonische und persische, das griechische und römische S. 189—192. Die geistige Entwickelung S. 192—194. Jesus Christus als das Ziel der alten und als der Anfang und die Macht der neuen Zeit S. 194. Der siegreiche Gang des Christenthums durch die Weltgeschichte

S. 195—200. Die Macht des christlichen Geistes S. 201—203. Der universelle Charakter des Christenthums und sein Beweis für Jesus Christus S. 203—205.

Zehnter Vortrag.

Die Person Jesu Christi. S. 206—241.

Die Frage der Gegenwart S. 206. Die Gegensätze, in der alten Zeit S. 206, in der neuen Zeit S. 207. Strauß und Renan S. 208. Die Evangelien S. 209—212. Das Zeugniß der alten Kirche S. 212. 213. Das Selbstzeugniß der Evangelien, das Bild Jesu S. 213—216. Die Verlässigkeit ihrer Berichte S. 216. 217. Die Angriffe auf die Evangelien S. 218—220. Die evangelische Schilderung der Person Jesu, seiner Jugend S. 221. 222, seines öffentlichen Wirkens S. 223. 224. Das Heilandsleben eine Offenbarung der göttlichen Liebe bis zum Tode S. 224—226. Das Wunder der Person Jesu S. 226. Seine Heiligkeit, seine Harmonie, das Bewußtsein seiner Gottesgemeinschaft S. 226—228. Seine Wunder S. 228. 229. Sein Wort S. 229—231. Sein Selbstzeugniß S. 232. Der Menschensohn S. 233. Seine universelle Stellung zur Welt S. 233—235. Sein Zeugniß von seiner Zukunft S. 235. 236. Der Sohn Gottes und seine absolute Gottesgemeinschaft S. 237—240. Das Zeugniß der beiden Institutionen Jesu: Taufe und Abendmahl S. 240. 241. Rückblick 242.

Anmerkungen.

Zum ersten Vortrag S. 243—247. Zum zweiten Vortrag S. 247—251. Zum dritten Vortrag S. 252—258. Zum vierten Vortrag S. 258—268. Zum fünften Vortrag S. 268—278. Zum sechsten Vortrag S. 278—281. Zum siebenten Vortrag S. 281—290. Zum achten Vortrag S. 290—295. Zum neunten Vortrag S. 295—299. Zum zehnten Vortrag S. 299—304.

Alphabetisches Inhaltsverzeichniß. S. 305—316.

Erster Vortrag.

Der Gegensatz der Weltanschauungen in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Die Vorträge, welche ich vor Ihnen zu halten im Begriff stehe, verehrte Anwesende, haben die Aufgabe, die allgemeinen Grundwahrheiten des Christenthums Ihnen darzulegen und sie dem modernen Denken gegenüber zu rechtfertigen. Der christlichen Weltanschauung steht gegenwärtig eine nichtchristliche entgegen, und immer mehr droht sich eine Scheidung der gesammten Richtung der Gedanken in der modernen Welt zu vollziehen, welche ein Bruch mit der Geschichte und darum verhängnißvoll für die Zukunft wäre. In solchen Zeiten ist es die Pflicht Aller, welche die christliche Wahrheit vertreten und welche wissen was unser Volk ihr verdankt und an ihr besitzt, das Ihre zu thun, um den Zusammenhang des geistigen Lebens zu wahren.

Zwar ist der christliche Geist in der Gegenwart von einer Klarheit und Stärke wie nur selten vordem. Man darf nur den Ernst der theologischen Arbeit betrachten, oder die Predigten der Gegenwart mit denen der Vergangenheit, oder die große Rührigkeit auf dem praktischen Gebiete und die opfervollen Arbeiten der äußern und innern Mission mit früheren Zeiten vergleichen, um zu erkennen daß der christliche Geist eine Macht ist. Aber der nichtchristliche Geist ist auch eine Macht wie nie zuvor. Wir haben zwar früher bereits Zeiten der schärfsten Verneinung des Christenthums gehabt. Voltaire beherrschte die Bildung seiner Zeit. Er konnte hoffen, daß es in wenigen Jahrzehnten mit dem Christenthum aus sein werde. Solche Hoffnung kann jetzt kein Verständiger hegen. Und doch ist der nichtchristliche Geist jetzt eine größere Macht als damals. Aus zwei Gründen. Damals bildete die Macht der kirchlichen Sitte noch einen Damm gegen die Geister der Verneinung und rettete das Christenthum durch die Zeiten des Unglaubens hindurch. Aber vor dem Strom der neuen Zeit brechen diese Dämme der festen Formen der Ueberlieferung

immer mehr zusammen. Sodann waren die Angriffe früher mehr sprunghaft, jetzt sind sie systematisch. Der französische Geist hat etwas Stürmisches und Tumultuarisches, aber er ist nicht so gefährlich als der deutsche. Wenn ein Renan ein Leben Jesu schreibt — es ist geistreich, pikant, in Aller Händen; aber es ist ein Roman. Es ist ein interessanter Roman. Der Roman ist der Liebling unsrer Zeit; und was kann interessanter sein als ein Roman, dessen Held Jesus Christus ist, ein liebenswürdiger Revolutionär, ein idealischer Schwärmer und Fanatiker, umgeben von Frauen die seine Person mehr lieben als sein Werk, von Anhängern die ihm die Rolle eines Wunderthäters aufnöthigen u. s. w.? Aber was gilt es? — in wenigen Jahren ist das Buch vergessen, während das schwere Geschütz, welches vor etwa dreißig Jahren David Strauß und die Genossen seiner Richtung seitdem gegen den Glauben der Kirche aufgefahren, im Lager der Gläubigen viel größere Verwirrung angerichtet hat als jene französischen Plänkler. Seit jenen Angriffen des französischen Geistes in den Tagen Voltaires hat die Verneinung des Christenthums eine Schule durchgemacht, die philosophische Schule des deutschen Geistes, und ist zu einem System zusammenhängender Weltanschauung geworden, welches sich an die Stelle des Christenthums zu setzen den ernsthaften Versuch macht. Und nachdem sie das philosophische Gewand abgestreift, ist diese Weltanschauung in die allgemeine Denkweise der Zeit übergegangen, nicht bloß der Gebildeten, sondern, wenn auch in etwas massiver und roher Gestalt, bis hinunter in die Arbeiterklassen, mit anderen Richtungen der Zeit sich verbindend.

Es ist Pflicht eines Jeden, sich über die großen Gegensätze klar zu werden, um seine Stellung zu denselben mit Bewußtsein zu nehmen. Nichts ist unwürdiger als mit Unwissenheit abzuurtheilen. Und doch ist auf religiösem Gebiete nichts häufiger. Sonst gilt überall, daß man die Akten eines Prozesses kennen müsse, um ein Urtheil darüber abgeben zu können. Man hat dem Christenthum den Prozeß gemacht, man spricht das Urtheil; aber wie viele von denen, welche mit dem Urtheil so schnell bei der Hand sind, kennen die Akten? Die Bibel und die Lehrschriften der Kirche sind die Hauptaktenstücke. Die religiöse Frage ist von allen Fragen die eine Zeit bewegen, doch

immer die tiefste und die uns am nächsten berührt. Es ist nicht richtig, in einer solchen Frage auf bloße Autorität hin zu urtheilen und seine Stellung sich durch Andere anweisen zu lassen. Und es ist nicht recht, gleichgiltig zu bleiben. In keiner Frage ist Gleichgiltigkeit so wenig verstattet und eines Mannes so wenig würdig als in der Frage der großen religiösen Gegensätze. Nirgends aber ist es auch so wenig möglich, über den Parteien stehen und in der Mitte bleiben zu wollen. Denn es handelt sich hier um ausschließende Gegensätze. Sonst mag es oftmals das Richtige sein, die Wahrheit in der Mitte zu suchen; hier gilt nur Entweder — Oder. Der Eine sagt: es gibt einen Gott, der Andere sagt: es gibt keinen Gott; will nun der Dritte sagen: die Wahrheit liegt in der Mitte —? Größere Gegensätze gibt es nicht als die der christlichen und der nichtchristlichen Weltanschauung. Goethe sagt einmal in seinem westöstlichen Divan — und dieses Wort ist seitdem oft wiederholt worden —: Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens.[1] Es sind ganz verschiedenartige Prinzipien welche die gesammte Anschauung bestimmen. Der Einzelne muß ein bestimmtes Verhältniß zu einem von beiden einnehmen. Das Prinzip aber, zu welchem er sich bekennt, ist entscheidend für den ganzen Menschen und sein ganzes Leben. „Es liegt Alles daran, in welchem Prinzip ein Mensch steht: denn nach diesem bildet sich sein ganzes theoretisches wie praktisches Verhalten.“[2] Vergegenwärtigen wir uns denn den großen Gegensatz in seiner geschichtlichen Entwicklung, um uns zum Bewußtsein zu bringen, um welche Frage es sich eigentlich handle in dem großen Kampfe der Geister, in welchem wir gegenwärtig stehen und bei welchem wir Alle mit betheiligt sind!

Als das Christenthum in die Welt eintrat, ist es als eine neue Weltanschauung in dieselbe eingetreten. Zunächst zwar war es die Predigt vom Kreuze, das Wort von der Versöhnung, das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo Jesu, die Lehre von Buße und Glaube als dem Wege zum Heil des Menschen und zur ewigen Seligkeit; das Christenthum ist zunächst Heilslehre. Aber dieser Heilslehre liegt

eine umfassende Weltanschauung zu Grunde, und diese Weltanschauung war eine völlig neue.

Sie hatte Vorbereitungen, sie hatte Anknüpfungen in der bisherigen Erkenntniß, in der Philosophie, noch mehr im unmittelbaren Wahrheitssinne der Menschen und in ihrem Gewissen; aber ihrem Wesen nach war sie doch etwas schlechthin Neues.

Schon die allerersten Fundamentalsätze von der Einheit Gottes und der Einheit des Menschengeschlechts mußten eine vollständige Revolution der Geister herbeiführen. Denn das war eine ganz neue Denkweise. Wie so anders mußte man die Welt ansehen, wenn man sie nun als das Werk eines Schöpfers, als die freie Liebesthat des Vaters erkannte, der alle Dinge trägt und regiert mit der Macht seiner Weisheit und Liebe, dem auch das Fernste nicht zu fern und das Kleinste nicht zu klein ist, der nicht bloß einzelne Lieblinge unter den Menschen hat, sondern dem sie alle gleicherweise am Herzen liegen, der nicht bloß für ihr äußeres Leben bis ins Einzelnste sorgt, sondern der vor Allem das Heil ihrer Seele sucht und die Liebe ihres Herzens begehrt. Das waren lauter neue Gedanken, von denen die alte Welt nichts wußte. Und daß in den Adern aller Menschen Ein Blut fließe, daß sie alle Brüder seien und von Einem Bande der Liebe umfaßt sein sollen, daß der Fremde kein Feind sondern unser Nächster sei, daß wir nicht das Unsere sondern das des Andern ist suchen sollen, daß unser Leben ein Leben des Dienstes und der Aufopferung für die Andern sein soll, daß Selbstsucht die Grundsünde des Menschen, Hingebung, Liebe die Grundtugend sei — wem wäre das vorher in den Sinn gekommen? Und nun vollends, daß Ein Gedanke die Geschicke der Völker und Staaten wie der Einzelnen regiere, daß es eine Geschichte der ganzen Menschheit gebe von Einem Anfang an auf Ein Ziel hin, auf das Ziel des Reiches Gottes; daß es ein Reich Gottes auf Erden geben soll, zu dem Alle gesammelt werden sollen, welches Alle in sich vereinigen wolle, und daß dieses Reich Gottes bereits begründet sei in Dem, welcher die Mitte der Geschichte, der Abschluß der alten, der Anfang der neuen Zeit, nicht bloß der Verkündiger sondern auch der Begründer desselben sei, die Offenbarung Gottes selbst, die Offenbarung des Lebens, des Lichts und der Liebe Gottes in der Geschichte, in der

Menschheit: Jesus Christus, in welchem alle Linien der bisherigen Geschichte zusammenlaufen, von welchem alle Linien der neuen Geschichte ausgehen, welcher das Ziel auch jeder einzelnen Seele sei, in welchem jeder Einzelne seine Bestimmung erreiche, so gut wie die Gesammtheit der Menschen, um so auch ein Glied dieses großen Reiches Gottes zu werden, welches auf Gerechtigkeit und Gnade, auf die tiefste und wahrste sittliche Grundlage gegründet sei —: welch einen Blick eröffnete das über die ganze Geschichte, über die Führung der Menschheit wie über die Lebensführung der einzelnen Seele, und schloß beides, das Größte und das Kleinste, das Ganze und das Einzelne in eine wunderbare Einheit zusammen![3] Auch nicht der größte Philosoph, auch nicht der umfassendste und hochfliegendste Geist hatte vordem Solches geahnt, geschweige gedacht, erkannt, ausgesprochen, vollends es zur allgemeinen Anschauung des Volkes, zur populären Sache, zur Macht der Gemüther und des Lebens zu machen vermocht.[4] Kurz: das Christenthum trat als eine neue Weltanschauung in die Welt.

Uns sind das Alles jetzt geläufige Gedanken; es gehört jetzt zu den Elementarsätzen der christlichen Denkweise was damals neu, überraschend, unerhört war. Die Gedanken haben nichts von ihrer Größe verloren: sie sind dieselben jetzt wie zuvor, ebenso wahr, ebenso erhaben, ebenso erleuchtend und erwärmend; nur wir haben die lebhafte Empfindung ihrer Größe, Hoheit und Schönheit verloren, wir sind ihrer zu gewohnt — so sind sie uns zu gewöhnlich geworden. Das ist das Loos aller großen Wahrheiten.

Es war natürlich, daß diese neue Weltanschauung des Christenthums nicht alsbald durchdrang. Sie mußte erst einen hartnäckigen Widerstand überwinden, bis sie den Sieg errungen hatte. Zwar stand ihr keine einheitliche Denkweise entgegen. *Die Welt der antiken Gedanken* hatte sich aufgelöst. Dieser Zersetzungsprozeß hatte schon lange begonnen, schon seit dem Aufkommen der Philosophie, seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. Denn die Philosophie arbeitete an den überlieferten religiösen Anschauungen und setzte an die Stelle der geistigen Mächte, welche bis dahin das Leben der Gemeinschaft beherrscht hatten, die Welt der eigenen Gedanken. Zwar wollte die alte Philosophie selbst die Stelle der Religion ersetzen. Sie war nicht bloß eine speku-

lative Theorie, sie hatte praktische Natur und Tendenz. Die großen Staatsmänner machten ihre Schule durch, um sich vorzubereiten für ihre praktische Thätigkeit. Sie behandelte die sittlichen und politischen Fragen eben so gut wie die naturwissenschaftlichen. Aber sie wurde keine populäre Macht. Sie blieb immer etwas Aristokratisches und auf engere Kreise beschränkt. Sie vermochte nicht an die Stelle der Religion zu treten. Denn sie wußte an die Stelle der Thatsachen wie sie die Religion fordert, nur selbstersonnene Gedanken zu setzen.[5] Und sie selbst löste sich auf in die verschiedensten Richtungen. Ihr Hauptergebniß war schließlich die Herrschaft des Zweifels an aller Wahrheit, die Erschütterung aller Ueberzeugung und Gewißheit.

Und doch können die Menschen Gewißheit nicht entbehren. Der Philosophie zur Seite traten deshalb allerlei Geheimlehren, je geheimnißvoller um so erwünschter. Man deutete die alte Religion und ihre Mythen allegorisch um und machte sie zu Symbolen der Weisheit und der Sittenlehre. Eine ganze Welt von Anschauungen und Gedanken hatte sich aufgehäuft als das Resultat der vorhergehenden Entwicklung. Aber es war eine Welt von Ruinen. Bedeutende Geister sammelten diese Bruchstücke der vorigen Zeiten und suchten einen neuen Bau damit aufzuführen. Eine angestrengte Geistesarbeit wurde auf diese Restauration der heidnischen Denkweise verwendet. Der Neuplatonismus Alexandriens war dieser Versuch. Phantasie und Tiefsinn vereinigten sich hier, ein Gebäude herzustellen, welches an Fülle der Gedanken das christliche weit übertreffen und durch den philosophischen Tiefsinn die armselige Lehre dieser „Barbaren", wie man die Christen nannte, überwinden sollte. Es war freilich ein wunderliches Gemisch. Alle Religionen und Nationen hatten ihren Beitrag dazu liefern müssen. Aber es war doch immer ein stattlicher Versuch, von bedeutenden Geistern, und nicht von den unedelsten, vertreten. Und die allgemeine Bildung, mit welcher die heidnische Denkweise auf das Engste verflochten war, stand ihm zur Seite. Und doch mußte dieser Versuch mißlingen. Die heidnische Weltanschauung wurde besiegt von der christlichen. Seitdem beherrscht diese die Kulturwelt.

Zwar rächten sich die überwundenen geistigen Mächte des Judenthums und Heidenthums, indem sie in Gestalt der Irrlehre innerhalb

der Kirche selbst und auf dem Boden des Christenthums sich geltend zu machen suchten. Vor Allem war es die Lehre von der Person Jesu Christi auf welche sie sich warfen, um sie entweder im jüdischen oder im heidnischen Sinne umzudeuten. Man beschränkte — im Geiste des Judenthums — die Bedeutung Christi auf die Würde eines bloßen Propheten, wenn auch des höchsten, oder man verflüchtigte — im Geiste des Heidenthums — seine geschichtliche Wirklichkeit zur bloßen Idee; man leugnete die Wahrheit seiner göttlichen, oder man beeinträchtigte die Wahrheit seiner menschlichen Natur; man ließ entweder der Einheit beider Naturen oder dem Unterschied derselben nicht das gebührende Recht widerfahren. In dem Allen handelte es sich nicht bloß um einen einzelnen Lehrsatz, sondern um das Wesen des Christenthums selbst. Denn dieses ist in der Person Jesu Christi beschlossen. Immer aber war es der jüdische oder der heidnische Geist, welcher aus der außerchristlichen Welt in die christliche eingedrungen war und hier nun in christlicher Gestalt seinen alten Kampf fortsetzte. Aber auch dieser innerkirchliche Gegensatz gegen die volle Wahrheit der christlichen Anschauung ward überwunden und diese zur ausschließlichen Herrschaft gebracht.

Das Mittelalter ist die Zeit dieser ausschließlichen Herrschaft. Wie sich die äußere Welt der Christenheit im Statthalter Christi und im deutschen Kaiser zusammenfaßte, diesen beiden obersten Mächten der ganzen Erde, der Sonne und dem Mond welche dem gesammten irdischen Leben sein Licht verleihen, so bildete auch die Welt des Geistes eine geschlossene Einheit. Zwar praktisch macht sich der heidnische Geist immer wieder geltend; aber er mußte sich doch vor der Autorität der Kirche und der kirchlichen Betrachtung und Behandlung aller Dinge beugen. Das Mittelalter ist die Zeit der Herrschaft einer einheitlichen Weltanschauung. Das ist seine Größe und sein Reiz. In den großen Dichtwerken dieser Zeit, in den großen Erzeugnissen ihrer Kunst tritt uns diese einheitliche Weltanschauung entgegen. So ist es nie wieder gewesen. Die Vernunft diente dem Glauben, die Philosophie der Theologie. In dem großen theologischen Lehrgebäude, der „Summa" des Thomas Aquinas, des größten Lehrers des Mittelalters, treten die Heiden Aristoteles und Plato als Zeugen für die

christliche Wahrheit auf, ähnlich wie in den großen Domen, diesen entsprechendsten Repräsentanten jener Zeit, Alles, auch das Fremdartigste, selbst die Welt der Ungethüme und Dämonen, dem großen einheitlichen Bau dienstbar sein muß. Und das Alles zur Verherrlichung der Kirche, dieser höchsten Macht auf Erden, welche die ganze Ordnung der menschlichen Gesellschaft einheitlich zusammenhält.

Das war das Mittelalter, die glänzendste Herrschaft des Christenthums über die Welt und seiner Denkweise über den Weltgeist. Allein der heidnische Geist war zwar gebunden, aber nicht innerlich überwunden. Bald trat er nur um so stärker und nackter hervor. Es war das Wiederaufleben der antiken Welt in den klassischen Studien, wie sie in Italien am Ausgang des Mittelalters so leidenschaftlich getrieben wurden, welches auch den Geist des Heidenthums erweckte, in Rom selbst und auf dem römischen Bischofsstuhle heimisch machte und die Welt mit einem neuen Heidenthum bedrohte, wenn nicht die Reformation die Gefahr dieses Heidenthums in der Christenheit abgewehrt hätte. Das ist eines der größten, wenn auch der wenigst bekannten und anerkannten Verdienste der deutschen Reformation für die abendländische Christenheit überhaupt.

Wir sind gewohnt die Zeit der klassischen Studien in Italien nur im Glanze höherer Verklärung zu sehen. Aber bei näherer Betrachtung gewinnt sie vielfach eine andere Gestalt. Allerdings blühten im mediceischen Zeitalter die Wissenschaften und Künste in Italien wie nie weder vorher noch nachher, und schmückten das Leben mit einer seltenen Feinheit der Sitte und Bildung. Aber es fehlte dem Ganzen die rechte sittliche Unterlage. Die klassischen Studien hatten eine für uns unerhörte unsittliche Leichtfertigkeit des Lebens und Treibens zur Folge. Zwar der Graf Picus von Mirandola macht eine glänzende Ausnahme. Sein Diktum: „die Philosophie sucht die Wahrheit, die Theologie findet, die Religion besitzt sie“ — ist fast die Geschichte seines Lebens zu nennen. Aber er steht einsam da. Die bedeutendsten Vertreter der klassischen Bildung werfen einander Sünden vor die man nicht aussprechen kann. Poggius schrieb „Späße“ (facetiae) welche an Gemeinheit und Unsittlichkeit kaum ihres Gleichen haben und doch in dreißig Jahren zwanzig Auflagen erlebten. Am Mediceerhofe

herrschte heidnischer Geist in den Formen seiner Bildung und wissenschaftlichen Interesses. Die platonische Akademie in Florenz setzte die platonische Philosophie an die Stelle des Christenthums. Savonarola kämpfte mit allem Feuereifer gegen die heidnische Sittenlosigkeit und den heidnischen Unglauben, wie sie auch unter den hohen Prälaten vertreten waren. „Da sagt Einer zum Andern" — so führt er sie redend ein —: „Was dünket dich von unserm christlichen Glauben? Wofür hältst du ihn?" Und dieser antwortet: „„Nun du kommst mir doch als ein rechter Tropf vor: der Glaube ist nur ein Traum, eine Sache für die empfindsamen Weiber und Mönche."" Und nicht Bußprediger bloß urtheilten so, auch ein Macchiavelli spricht es offen aus: ja, wir Italiener sind vorzugsweise irreligiös und böse. Er setzt hinzu: weil die Kirche in ihren Vertretern das übelste Beispiel gibt. Mit der Bildung des Alterthums erneuerte man auch seinen Unglauben und seine Sünden. Wie es im Klerus aussah, geht über alle Beschreibung. Auch päpstliche Beamte wie Guicciardini fällen das schärfste Urtheil darüber. Am römischen Hofe war viel Sinn und Liebe für die schönen Künste herrschend, aber wenig Theologie und Christenthum. Man konnte dem Oberhaupte der Christenheit das Wort in den Mund legen: „Wie viel uns das Märchen von Christo genutzt, ist Allen genugsam bekannt", und nicht minder die andere Aeußerung, daß man sich besser dabei befinde, wenn man die Unsterblichkeit der Seele nicht glaube. Die Dinge standen so, daß man es für nöthig hielt, auf dem Lateranconcil des Jahres 1513 den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele im Namen der Kirche von Neuem einzuschärfen.[6]

Es war ein Segen für die ganze Kirche, daß im Gegensatz zu jenem gebildeten Heidenthum Italiens in der deutschen Reformation der sittliche Ernst des Gewissens und des christlichen Glaubens mit solchem Nachdruck seine Stimme erhob in Luther, und die klassische Bildung mit dem Christenthum einen Bund schloß in Melanchthon. Das wirkte auch auf Italien und erfüllte die Opposition gegen die Kirche mit religiösem und sittlichem Geist. Die Reformation hat den Geist der Verneinung weit zurückgeworfen und ihn genöthigt ein anerkennendes Verhältniß zum religiösen Glauben einzunehmen. Mehr als dreihundert Jahre brauchte er, um wieder

da anzulangen, wo er jenes Mal gestanden — nur freilich bereichert mit dem Ertrag der Entwicklung die er inzwischen durchgemacht.

Betrachten wir diese Bewegung des negativen Geistes aus der mehr positiven religiösen Stellung, in die er zurückgeworfen war, zur ausgesprochenen Verneinung im modernen Heidenthum!

Die nächste Erscheinung die uns hier entgegentritt, und mit welcher diese Bewegung beginnt, ist der sogenannte Socinianismus. Um die Reformationszeit trat nämlich eine Reihe unruhiger Geister auf, welche die kirchliche Trinitätslehre bekämpften. Diese antitrinitarische Bewegung erhielt in dem Italiener Faustus Socinus ihren klarsten, zusammenfassendsten und einflußreichsten Ausdruck. Er gab (1574) seine ansehnliche und behagliche Stellung am mediceischen Hofe von Florenz auf und wandte sich nach Deutschland und Polen, wo er der Mittelpunkt der sogenannten Unitarier (Leugner der göttlichen Dreieinigkeit) wurde, die in Polen und Siebenbürgen eine socinianische Gemeinschaft bildeten und von da ihren Einfluß weiter nach Westen erstreckten.

Der Socinianismus leugnet die Offenbarung und die Welt des Uebernatürlichen nicht; er hält an der Autorität der Schrift fest, aber er macht sein eigenes Denken zum Maßstab aller religiösen Wahrheit. Das Wesen des Christenthums besteht ihm in der Lehre von der Unsterblichkeit. Zu diesem Behufe ist Christus erschienen und auferstanden. Aber Christus ist nicht göttlicher Natur. Die Schrift wisse nichts davon. Es sei leichter, sagt der Socinianer Wollzogen, daß der Mensch ein Esel als daß Gott Mensch sei. Doch ist Christus nicht ein gewöhnlicher Mensch. Er ist der Sohn der Jungfrau, und er ist vollkommen heilig und gerecht und gottähnlich, darum auch zum Herrscher der Welt erhoben und göttlich zu verehren. Das Wesentliche an ihm also ist sein prophetisches und sein königliches Amt; sein hohenpriesterliches Amt wurde gestrichen: Christi Tod dient nur zur Bestätigung seiner Lehre, nicht zur Versöhnung.

Der Socinianismus ist eine Verbindung supranaturaler (übernatürlicher) Elemente mit rationalistischer Denkweise.

Einen Schritt weiter auf der Bahn der Verneinung that der englische Deismus im 17. und 18. Jahrhundert. Er ist ein Versuch

an die Stelle des positiven Christenthums die sogenannte natürliche Religion zu setzen. Den Anfang machte Lord Herbert von Cherbury († 1648); viele Andere wie Toland, Tindal, Woolston, Bolingbroke u. s. w. folgten ihm nach. Es war nicht ein frivoler, sondern ein ernst sittlicher Geist aus dem diese Richtung zunächst hervorging. Es sollte nur eben das Christenthum auf die allgemeinen religiös-sittlichen Grundlagen des Lebens zurückgeführt werden. Die Existenz Gottes, die Pflicht seiner Verehrung, Tugend und Frömmigkeit als der wahre Gottesdienst, die Pflicht die Sünde zu bereuen und zu lassen, und der Glaube an die göttliche Vergeltung theils in diesem theils in jenem Leben: diese fünf Sätze sind nach Herbert die „Grundsäulen der reinen Religion.“ Was darüber ist, das ist vom Uebel.

Als Herbert seine Schrift „Von der Wahrheit und ihrem Unterschied von der Offenbarung, 1624“ vollendet hatte, war er voll Zweifel ob ihre Veröffentlichung zur Verherrlichung Gottes gereichen werde. Da warf er sich auf die Kniee, Gott um seine Erleuchtung darüber anzuflehen: „Gib mir ein Zeichen vom Himmel; wo nicht, so werde ich mein Buch unterdrücken!“ „Ich hatte kaum diese Worte ausgeredet — so erzählt er — als ein lautes und doch zugleich sanftes Getöse vom Himmel kam, keinem Schalle auf Erden gleich. Dieß richtete mich dermaßen auf und gab mir eine solche Befriedigung, daß ich mein Gebet für erhört hielt.“ Wundersam! Zur Beglaubigung einer Schrift welche alle unmittelbare Offenbarung leugnete, sollte Gott ein unmittelbares Zeichen gegeben haben! Und daß Gott in Christo sich geoffenbart habe sollen wir nicht glauben, weil wir glauben sollen daß Gott sich dem Lord Herbert von Cherbury geoffenbart habe!

Bald aber ging man weiter und erklärte allen Offenbarungsinhalt der Schrift für selbstsüchtige Erfindung der Priesterschaft und mißhandelte den sittlichen Charakter der biblischen Persönlichkeiten. Welch eine große Erregung der Gemüther diese Angriffe hervorriefen, ersieht man aus der Menge der Entgegnungen. Gegen Tindal's Werk allein „Das Christenthum so alt als die Welt“ sind mehr als hundert Gegenschriften erschienen. Bald aber drängten andere religiöse Bewegungen Englands, besonders das Auftreten des Methodismus, diese Richtung in den Hintergrund.

Hier haben wir also eine Verneinung der Offenbarung; aber sie läßt noch Gott, Tugend und Unsterblichkeit stehen.

Ganz andere Gestalt nahm die naturalistische Richtung in Frankreich an. Hier ward sie frivol, unsittlich und gottesleugnerisch. Auf dem Boden eines Epikuräismus, welcher das sinnliche Wohlsein zum obersten Gesetz des Lebens machte, bildete sich hier eine freigeisterische Denkweise aus, die, von einer großen Zahl einflußreicher Schriftsteller vertreten, die Revolution vorbereiten half. Rousseau hatte zwar religiöses Gefühl, vertrat den Glauben an Gott, und hat wiederholt die Hoheit des Christenthums, der heiligen Schrift und Jesu Christi anerkannt; aber er zerstörte den Sinn für das geschichtlich Gewordene durch seinen Traum von einem Naturzustande, in welchem er allein die Heilung für die Schäden der menschlichen Gesellschaft sah, und welcher doch weder je wirklich gewesen noch auch je möglich ist. Voltaire, dessen Witz sein Zeitalter beherrschte und an welchen Friedrich der Große schrieb: „Es gibt nur Einen Gott und nur Einen Voltaire", mißhandelte mit seiner Satyre Christenthum und Kirche und haßte Christum — sein oft wiederholtes Wort war: „écrasez l'infame!" — dessen Sturz vom Thron seiner Herrschaft über die Geister er für die nächsten Jahrzehnte prophezeihen zu können glaubte. Die französische Encyklopädie Diderots und d'Alemberts, deren Einfluß ein ungemein großer war, ruhte auf dem Boden einer ordinairen Sinnlichkeitstheorie und vertrat eine entsprechende ordinaire Gesinnung. Und um den deutschen Baron Holbach sammelte sich ein Kreis von Gourmands, aus welchem unter andern materialistischen Schriften das berüchtigte Buch Système de la nature, 1770, 2 Bde. hervorging, welches die Ausschließlichkeit der Materie predigte. „Der Mensch ist nur Materie, Denken und Wollen sind Bewegungen des Gehirns; der Glaube an Gott wie die Annahme einer Seelensubstanz beruht auf einer Verdoppelung der Natur, auf einer falschen Unterscheidung zwischen Geist und Materie; von einer Freiheit des Menschen kann so wenig die Rede sein als von einer Unsterblichkeit; die Selbstliebe, das Interesse ist das einzige Prinzip des Handelns, und die menschliche Gesellschaft beruht auf einem System gegenseitiger Interessen!"

Weiter abwärts konnte die negative Richtung nicht gehen. Von

der Leugnung der Gottheit Christi war sie ausgegangen, bei der Leugnung des Geistes überhaupt war sie angekommen. Die bewegende Macht in ihren letzten Erscheinungen war nicht der Gedanke, sondern die Gesinnung. Diese ist der Boden der Gedanken.

In Deutschland vollzog sich dieselbe Bewegung, nur langsamer, aber gründlicher, und darum auch viel bedenklicher.

Hier war ungleich mehr sittlicher Ernst als in Frankreich vorhanden; deßhalb leistete der positive Geist auch einen viel energischeren Widerstand.

Zwar verpflanzte der Hamburger Rektor Reimarus in den von Lessing herausgegebenen sogenannten Wolfenbüttler Fragmenten den englischen Deismus in seiner ganzen Schärfe und Bitterkeit auf deutschen Boden. Seine Polemik richtete sich nicht nur gegen die Schrift und den sittlichen Charakter der biblischen Personen, sondern auch gegen die Person Jesu selbst. Jesu Plan war nur ein politischer. Sein Wort am Kreuz: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! spricht seine verzweifelnde Klage über das Mißlingen desselben aus. Aber die Jünger haben noch in der zwölften Stunde den politischen Plan in einen religiösen umgewandelt und aus Jesus einen religiösen Messias gemacht. Allein das war doch noch zu starke Speise; jene Angriffe riefen einen allgemeinen Widerspruch hervor. Zwar war am Hofe Friedrichs II. französischer Unglaube heimisch und theilte sich den höheren Ständen mit. Aber er beschränkte sich auf diese; im Großen und Ganzen war noch zu viel alte Ehrenfestigkeit vorhanden. Dem Geist der Zeit entsprach mehr die Aufklärungsrichtung als die direkte Verneinung des Christenthums. Die schwerfällige Form mathematischer Demonstration, womit die Wolffische Philosophie den christlichen Glauben hatte stützen, bald aber ersetzen wollen, vertauschte man mit dem leichteren Gewande des Räsonnements in der Popularphilosophie, und die Lehre der Kirche reduzirte man auf vernünftige religiöse Allgemeinheiten. Man wollte Religion und Sittlichkeit, aber nicht das Mysterium. Nur das Klare ist das Wahre, klar ist aber nur was auf der Hand liegt und nicht in der Tiefe: das war der herrschende Grundsatz jener Zeit. Mendelssohn bewies das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Daraus baute man sich das Gebäude des religiösen Glaubens auf. Mit diesem Geiste der

Zeit schloß die Theologie einen Bund und proklamirte die Uebereinstimmung von Offenbarung und Vernunft.

Diesen ganzen dogmatischen Bau warf zwar Kant, der Königsberger Philosoph, über den Haufen, indem er in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ bewies, daß alles Denken nur subjektiv sei, wir demnach von Gott und dem Uebersinnlichen überhaupt mit objektiver Gewißheit nichts wissen, so denn auch Gottes Dasein u. s. w. nicht philosophisch beweisen können. Nur eine sittliche Gewißheit — zeigte er in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ — gebe es im Gewissen und seinen Forderungen. Gott, Unsterblichkeit, Vergeltung sind Forderungen des Gewissens. Auf dieser Grundlage baute er seine sittliche Welt auf. Dem Sittengesetz zu gehorchen ist unbedingte Pflicht für einen Jeden. Der kategorische Imperativ: du sollst! hat das Szepter zu führen. Das ist die Sittlichkeit des Menschen. Freilich, wie Schiller ihm entgegenhält, eine Moral für Knechte, nicht für die freien Kinder des Hauses.[7] Alle Religion aber — fährt Kant fort — hat Werth nur sofern sie dieser Moral des Gesetzes dient. Die Religion ist nur eine Handhabe für die Moral — die christliche Religion allerdings die beste, Christus, wie ihn die Kirche lehrt, das Ideal der Sittlichkeit. Wie weit er selbst, der Jesus der Geschichte, dieses Ideal verwirklicht hat, können wir nicht entscheiden. Schwerlich war er mit demselben ganz übereinstimmend. Aber wir haben uns nicht an den geschichtlichen Christus zu halten, sondern an den idealen d. h. an die Idee der sittlichen Vollkommenheit. Diese sollen wir zu verwirklichen suchen im Leben.

Aus diesen Elementen ist der Rationalismus erwachsen, welcher das Christenthum auf das Maß des gesunden Menschenverstandes zurückführt. Geraume Zeit hat er die Lehrstühle und Kanzeln beherrscht, und behauptet noch jetzt vielfach seinen Platz in der allgemeinen religiösen Denkweise. Er hat etwas sittlich Ehrenhaftes, aber in hohem Grade Beschränktes, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen darf: etwas Philisterhaftes. Er lehrt Gott, aber einen Gott, der, von der Welt geschieden, nur das Zusehen hat, wie die Welt, nachdem er sie einmal geordnet, nach ihren Gesetzen abläuft. Wunder und Weissagung und unmittelbare Offenbarung überhaupt

gibt es nicht und kann es nicht geben. Gott kann nicht unmittelbar eingreifen. Auch das Christenthum ist keine Offenbarung im eigentlichen Sinn, Jesus Christus kein Wunder, sondern nur der weiseste und tugendhafteste Mensch der je gelebt, durch seine Lehre, die er mit dem Tode besiegelt hat, der Wohlthäter der Menschheit.

Hat der Socinianismus noch etwas Uebernatürliches in der Person Jesu übrig gelassen, so streicht das der Rationalismus und reduzirt Alles auf die Moral. Aber er läßt doch den persönlichen Gott, die sittliche Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele.

Aber diese drei Grundwahrheiten des religiös sittlichen Bewußtseins hebt der Pantheismus auf. Auf die Periode des Rationalismus folgt die des Pantheismus. Mit Nothwendigkeit. Man konnte nicht bei einem Gott stehen bleiben der die Welt nur von außen bewegt.

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.[8]

Gott ist das kosmische (Welt-) Leben selbst, oder die allgemeine Vernunft in den Dingen, von der Welt nicht wesensverschieden; Gott und Welt sind nur zwei Ausdrücke für dieselbe Sache, zwei Seiten derselben Welt, die Innenseite und die Außenseite derselben. Damit ist freilich alle Religion aufgehoben. Denn zu diesem Gott gibt es kein persönliches Verhältniß, weil er selbst nicht persönlich ist und kein persönliches Verhältniß zu uns hat. Es kann eine gewisse religiöse Stimmung geben, in welcher der Einzelne aufgeht im Allgemeinen, aber keinen Glauben keine Liebe, keine Hoffnung, kein Gebet zu diesem Gott. Damit ist im Grunde auch die Sittlichkeit aufgehoben. Denn es gibt keinen freien Willen. Alles vollzieht sich mit innerer Nothwendigkeit. Den Armen derselben kann sich kein Mensch entreißen. Er glaubt nur frei zu sein; „man glaubt zu schieben und man wird geschoben.“ Je scharfsinniger Einer ist, um so mehr erkennt er, wie alle Handlungen durch die Umstände bedingt sind. Demnach gibt es auch keine sittliche Verantwortlichkeit, keine Vergeltung, kein Leben nach dem Tode, sondern nur ein Untergehen des Einzellebens im allgemeinen Leben.

Diese Gedanken hatte Spinoza (ein portugiesischer Jude in Holland, † 1677) zusammenhängend ausgesprochen; in unserm Jahrhundert sind sie durch die Philosophie von Neuem in Bewegung gesetzt worden. Sie haben eine Umbildung durch Hegel erfahren; aber die Grundlage ist dieselbe. Die Folgerungen daraus für Religion und Theologie hat David Strauß gezogen. Durch seine sogenannte Glaubenslehre geht die Leugnung alles Uebernatürlichen beharrlich hindurch. „Das Jenseits ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die spekulative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat" — damit schließt er. Seitdem aber ist er noch viel bitterer geworden.

An die Stelle des Pantheismus trat der Materialismus. Den Uebergang bezeichnet Ludwig Feuerbach. „Gott war mein erster, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke": in diesen Worten spricht Feuerbach selbst kurz und bezeichnend die absteigende Bewegung seines philosophischen Denkens aus. Den Menschen aber meint er in seiner empirischen sinnlichen Wirklichkeit. Die Philosophie wird ihm zur Wissenschaft von diesem sinnlichen Menschen, wird Anthropologie. Alle Religion ist Selbsttäuschung, eine Verirrung des menschlichen Geistes. Die Idee Gottes ist nur die Idee des Menschen die der Mensch sich gegenständlich macht und zur Vorstellung eines besonderen Wesens verdichtet, auf welches er dann die Eigenschaften seiner eigenen Natur in vergrößertem Maßstabe häuft. Sich selbst demnach denkt er indem er Gott denkt. „Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde." Am Menschen aber sind die Sinne Alles; sie sind alle Wirklichkeit und Wahrheit. Auf diesen philosophischen Sätzen ruht der Materialismus; und er glaubt sie durch seine Thatsachen begründen zu können. Es gibt keinen Geist, keine Seele, Alles ist nur Thätigkeit des Stoffes: das ist seine Weisheit.

Dieß ist das Ende der Entwicklung. Darüber hinauszugehen ist nicht möglich. Man ist im Sumpf der Materie angekommen.

Die herrschende Denkweise nun ist ein Produkt aller dieser verschiedenen Elemente, welche geschichtlich nacheinander aufgetreten sind und im Geiste des gegenwärtigen Geschlechts sich abgelagert und Spuren ihres Daseins zurückgelassen haben. Bald tritt das eine, bald

tritt das andere Element stärker hervor. So vielgestaltig die herrschende Denkweise aber auch ist —, sie hat doch etwas Gemeinsames in ihrer Richtung und hat ein gemeinsames Prinzip. Worin besteht dieses? Guizot bezeichnet es als die Leugnung des Uebernatürlichen.[9] Und allerdings, die Frage des Uebernatürlichen ist die Frage der Gegenwart. Renan sagt einmal: man muß sich gar nicht einlassen mit dem Uebernatürlichen; damit muß man fertig sein. Man schließt ab mit der natürlichen Ordnung der Dinge. Wir können sagen: das Gemeinsame jener Denkweise ist dieß, daß man die Welt, den Kosmos zum Prinzip macht. Die Welt aber ist zweiseitig: Geist und Materie. Bald wird daher mehr der Geist, bald mehr die Materie betont; die Richtung ist bald mehr idealistisch, bald mehr realistisch, bald edler, bald ordinärer. Aber immer ist doch der Kosmos das Prinzip. Das stellt sich in der geschichtlichen Entwicklung immer entschiedener heraus. Der Deismus hat Gott noch stehen lassen, aber er hat ihn in den Ruhestand versetzt; der Pantheismus hat ihn mit der Welt vermengt, der Materialismus völlig verneint. Was man dagegen geltend macht, ist die Welt, der Weltgeist, das Weltleben, die Weltmaterie.[10]

Hierin liegt der Gegensatz gegen die christliche Weltanschauung. Dieser ist Gott das Prinzip aller Dinge, das Prinzip der Welt, der Menschen, seines Geistes und seiner Materie. Die christliche Weltanschauung ist entschieden theistisch. Darum handelt es sich also, ob Gott oder die Welt das Prinzip und das Centrum aller Dinge und somit auch unsrer Gedanken sein soll. Und darin liegt die eminent praktische Bedeutung dieses Gegensatzes. Er ist bestimmend für die ganze Gedankenrichtung. Die Voraussetzung aber und der bestimmende Beweggrund der verschiedenen Denkweise ist nicht zunächst eine verschiedene Philosophie, ein verschiedenes Denken, sondern eine verschiedene Sinnesweise. Es ist die Gesinnung und die Richtung der Seele und des Herzens, welche im letzten Grunde bestimmend ist für die Richtung der Gedanken unsres Geistes. Denn es ist ein Gegensatz der Lebensrichtungen, ob man die Welt für das hält was uns ein Genüge thut, oder den lebendigen persönlichen Gott.

Zweiter Vortrag.

Die Widersprüche des Daseins.

Zwei große Weltanschauungen stehen einander gegenüber. Jede Weltanschauung ist der Versuch, das große Räthsel des Daseins zu lösen und die Antwort auf die Frage aller Fragen zu geben. Dieses Räthsel ist die Welt, der Mensch selbst. Das Dasein selber das uns umgibt und das wir leben, ist die Frage. Wir sehen ein Gebiet des Geistes, wir sehen ein Gebiet der Natur. Woher ist die Welt des Geistes und der Natur? Woher sind die Gesetze die in ihr walten? Und wozu, warum ist diese Welt? Dieses kosmische Dasein ist eine Frage die an uns herantritt und der wir uns nicht entziehen können.

Man antwortet: Die Welt die uns umgibt ist eine Stufenreihe auf den Menschen hin. So ist der Mensch die Antwort auf die Frage, welche die Welt ist? Aber ist der Mensch nicht selbst die größte aller Fragen? Ist er nicht das widerspruchvollste aller Wesen? Sein Verhältniß zur Welt ist ein Widerspruch, sein Verhältniß zu sich selbst widerspruchsvoll, er ist ein geborener Widerspruch Und nicht bloß sein natürliches Dasein, noch mehr sein sittliches Sein ist voller Widersprüche. Diese Frage läßt uns nicht ruhen. Wir können nicht umhin nach der Antwort zu suchen. Von jeher hat man darnach gesucht. Alle Philosophien, alle Religionen sind ein Versuch der Beantwortung. Das Interesse ist nicht bloß ein intellektuelles, es ist ein sittliches, nicht bloß des Wissens sondern des Gewissens. Es ist das innerste Bedürfniß des Herzens, darüber ins Reine zu kommen.

Betrachten wir das Problem, um zu sehen wo die Antwort liegt! Wir stehen in der Welt. Die Existenz der Welt ist eine Frage die

sich unsrem Geiste aufdrängt. Woher ist sie? Kein denkender Mensch kann sich dieser Frage entziehen. Der Pantheismus antwortet: sie ist von sich selbst; die Substanz ist ewig, sie hat sich als Welt gesetzt; das Sein selbst ist der Grund dieses Daseins. Aber woher ist dieses Sein? Der Pantheismus antwortet: es ist eben. Der Grund der Existenz ist die Existenz selbst. Das heißt: der Pantheismus weiß keine Antwort zu geben. Aber sollen wir aufhören zu fragen, weil der Pantheismus aufhören muß zu antworten?

Aber nicht bloß der Ursprung der Welt ist ein Problem; nicht minder ist das ganze *wirkliche Dasein* der Welt und der Verlauf ihrer Geschichte voller Räthsel. Herrscht das Gesetz der Nothwendigkeit in derselben oder die Freiheit? Walten Gesetze, sittliche Gesetze darin oder Willkür? Bald erscheint es uns so, bald wieder anders. Wer kann gleichgiltig diesem wechselvollen Getriebe des Daseins gegenüberstehen? Aber wer will die Antwort geben?

Und vollends: *Warum* ist dieß Alles? Die Frage nach dem Warum ist die höchste aller Fragen, die sich dem menschlichen Geist am meisten aufdrängt, deren sich der Mensch am wenigsten entschlagen kann, die seiner auch am würdigsten ist, und die er doch zugleich am wenigsten zu beantworten vermag. Warum ist überhaupt Etwas? warum ist nicht Nichts? Hat das Sein einen Zweck, ein Ziel, eine Bestimmung? Der Pantheismus kennt nur eine Ursache, einen Ursprung, aber kein Ziel und keinen Zweck. Aber diese Frage nach dem Warum läßt sich nicht zum Schweigen bringen. Sie ist die Frage des geistigen Interesses, sie ist die höchste Aufgabe des Forschens, sie ist der eigentliche Ausdruck des Denkens. Der Mensch muß aufhören zu denken, wenn er aufhören soll nach dem Warum zu fragen.

So ist die Welt nach Ursprung, Dasein und Zweck eine Frage, die dem menschlichen Geiste gestellt ist.

Man kann antworten: Der Mensch ist die Antwort. — Ist der Mensch wirklich die Antwort? Vielleicht auf die Frage nach dem Warum. Aber auch auf die Frage: Woher? Strauß meint zwar, der Menschengeist habe „als bewußtloser Naturgeist" die Welt „geschaffen, die Verhältnisse der Gestirne geordnet, die Erden und Metalle geformt, den organischen Bau der Pflanzen und

Thiere eingerichtet."[1] Aber ein jeder Verständige wird sagen: das ist Wahnsinn.

Und wenn der Mensch auch die Antwort ist auf die Frage nach dem Warum — ist er nicht selbst die Frage aller Fragen?

Schon das Verhältniß des Menschen zur Welt ist ein innerer Widerspruch. Der 8. Psalm schildert diesen Widerspruch. — „Wenn ich ansehe den Himmel, Deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne die Du bereitet — was ist der Mensch daß Du sein gedenkest, und das Menschenkind daß Du Dich sein annimmst?" Es ist der Kontrast zwischen Ohnmacht und Größe, zwischen Hoheit und Niedrigkeit, dessen Empfindung der Sänger ausspricht. Dem Universum gegenüber ist der Mensch ein Atom, ein verschwindender Punkt, ein Nichts. Und doch hat er das stärkste Gefühl der Selbständigkeit und Hoheit gegenüber der Welt. Er muß jeden Augenblick fürchten vom Universum verschlungen zu werden, in diesem großen Meer wogender Kräfte und Massen unterzugehn. Und doch erhebt er sich in seinem Bewußtsein stolz über das Universum. Wie ohnmächtig ist der Mensch! „Es ist nicht Noth — sagt Pascal[2] — daß das ganze Universum sich waffne um ihn zu vernichten; ein Hauch, ein Tropfen Wasser genügt um ihn zu tödten. Aber wenn auch das Universum ihn vernichtete, wäre der Mensch doch größer; denn er weiß daß er stirbt, aber das Universum weiß nicht daß es ihn vernichtet." La pensée fait la grandeur de l'homme. „Der Gedanke ist es, der die Größe des Menschen ausmacht." Aber ist dieser Gedanke auch eine Macht gegenüber der Welt? Der Mensch hat ein Gefühl der Freiheit, und doch sieht er sich überall bedingt, abhängig, gebunden von den geringsten und materiellsten Mächten. Er ist einer Nothwendigkeit unterworfen, und doch mit dem Gefühl der Freiheit begabt. Wie löst sich dieser Widerspruch? Das Verhältniß des Menschen zur Welt ist ein innerer Widerspruch.

Aber der Mensch selbst ist ein solcher. Welches Meer von Widersprüchen ist hier vereinigt! Die Widersprüche der Erkenntniß, des Gefühls, des Willens, des ganzen Daseins.

Im Menschen ist ein Hunger nach Erkenntniß, nach Wahrheit, nach Gewißheit. Und doch nichts als Ungewißheit. Was Goethe im

Faust gedichtet hat, ist nicht eine abenteuerliche Uebertreibung. Es ist in uns Allen etwas von jenem unersättlichen Hunger nach Erkenntniß:

Daß ich erkenne was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkungskraft und Samen
Und thu' nicht mehr in Worten kramen —

aber nur um hinzuzufügen:

Das will mir schier das Herz verbrennen,
Daß wir nichts Rechtes wissen können.

„Wir tasten ewig an Problemen — sagt Goethe einmal — der Mensch ist ein dunkles Wesen, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selbst."[3] In uns Allen ist das Verlangen zu wissen. Dieses Verlangen greift über die Grenzen dessen was für dieses irdische und leibliche Dasein nothwendig ist weit hinaus. Wir wollen wissen — nicht bloß um der praktischen Resultate willen die wir verwerthen können. Es wäre eine Erniedrigung unsrer Natur, den Trieb der Erkenntniß darauf einschränken zu wollen. „Lange ehe man ein Wort von Physik wußte, lange ehe die Chemie entstanden war, fragten die Weisen aller Zeiten nach dem Ursprung aller Dinge, nach dem letzten Ziel des Weltalls."[4] Haben sie die Antwort darauf gefunden? Und wiederholt sich nicht diese Geschichte des menschlichen Geistes noch tagtäglich? Wie nun? Soll das das Loos des Menschen sein: nach der Wahrheit fragen müssen und sie nicht finden können? immerdar lernen und nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommen? Oder soll er sich mit jenem leidigen Troste begnügen, mit welchem Mephisto den Faust zu beruhigen sucht:

O glaube mir, der manche tausend Jahre
An dieser harten-Speise kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut —?

Und doch kann es der Mensch nicht lassen daran zu nagen, und müßte er sich alle Zähne daran ausbeißen.

Aber das ist es nicht allein.

Der Mensch hat ein Verlangen nach Seligkeit. Er begehrt ein höchstes Gut, welches ihm volle Genüge gäbe und sein höchstes

inneres Bedürfniß stillte. Er sucht es in allen Gütern die diese Erde ihm bietet, und findet es nicht. Er strebt nach Glück, und fühlt sich doch elend.[5] Nur der Mensch strebt nach Glück, und nur der Mensch ist unglücklich. Wir suchen etwas Höheres als wir selbst sind; und weil wir dieß nicht finden, sind wir unglücklich. Wir bekleiden das Endliche mit dem Schein des Unendlichen; aber der Schein zerrinnt vor unsern Augen. Wir sprechen von einer ewigen Liebe, von einem unendlichen Schmerz, von einem unsterblichen Ruhm — aber sind das mehr als Worte? Wir finden die Unendlichkeit nicht in der Endlichkeit. Wir stehen in der Welt des Endlichen, aber wir fragen nach dem Unendlichen. Wir gehen über die Welt des Zeitlichen und Irdischen hinaus und streben mit unserer Sehnsucht in die ewigen Fernen. Wir suchen Gott, als unser höchstes Gut — denn wir sind für Gott geschaffen; dieser Zug in uns ist unaustilgbar. Und doch — wo ist Gott zu finden? Er verliert sich ins Dunkel. Und wiederum, jenem Zuge zu Gott widerstreitet in uns ein anderer, der uns von Gott abzieht. Wir tragen Alle in uns ein geheimes Widerstreben gegen Gott. Und doch sind wir für Gott! Si l'homme n'est fait pour dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en dieu? Si l'homme est fait pour dieu, pourquoi est-il si contraire à dieu? „Ist der Mensch nicht geschaffen für Gott, warum ist er nur glücklich in Gott? Ist er aber geschaffen für Gott, warum ist er so voll Widerstreben gegen Gott?“ „Vergebens suchst du, o Mensch, in dir selber die Heilung für dein Elend. Alle deine Einsicht kann nicht weiter als bis zu der Erkenntniß gelangen, daß du in dir selber weder die Wahrheit noch das wahre Gute findest. Die Philosophen haben es dir versprochen, aber ihr Versprechen nicht halten können.“[6] Und doch können wir es nicht lassen, darnach zu verlangen. „Mein ganzes Herz brennt darnach, zu wissen, wo das wahre Gut zu finden ist. Nichts sollte mir zu theuer sein für die Ewigkeit.“[7] „Wir sehnen uns nach Wahrheit, und finden in uns nichts als Ungewißheit. Wir suchen nach Glück, und finden nur Elend und Tod. Wir sind unfähig uns nicht nach Wahrheit und Glück zu sehnen, und sind doch zu beidem unfähig. Das Verlangen ist uns gelassen nur um uns zu strafen, um uns

fühlen zu lassen wovon wir gefallen sind."[8] Aber eben darin, daß der Mensch ein Gefühl seines Elends hat, besteht seine Größe. La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connait misérable; il est donc misérable puisqu'il l'est; mais il est bien grand puisqu'il le connait. „Die Größe des Menschen besteht in der Erkenntniß seines Elends; er ist also elend, weil er es ist; aber er ist groß, weil er es weiß." „Niemand ist unglücklich darüber daß er kein König ist, als ein entthronter König."[9] So ist in uns ein Widerspruch zwischen Begehren und Erreichen. Das Begehren selbst ist es was uns unglücklich macht, und doch ist gerade dieses das Zeichen unsrer Größe, aber einer gefallenen Größe. Wo liegt die Lösung dieses Räthsels?[10]

Aber es ist nicht bloß die Erkenntniß und die Empfindung, es ist auch der Wille welcher sich in einem solchen Widerspruch mit sich selbst befindet. Denn wie das Verlangen nach der Wahrheit im Menschen ist, so auch ein Streben nach dem wahren Guten, ein Zug zum Sittlichen und ein Verlangen nach sittlicher Freiheit. Und doch liebt der Mensch das Unsittliche. Sein Wille erhebt sich zum Edlen im Aufschwung über das Unsittliche und Gemeine, und doch wieder läßt er sich von der Macht desselben herabziehen. Zwar rühmt Goethe von Schiller:

Und hinter ihm, im wesenlosen Scheine
Lag was uns Alle bändigt, das Gemeine.

Und gewiß, Schiller war voll hohen, edlen Strebens. Aber sollte er allein frei gewesen sein von dem Loos aller Sterblichen, über die Schwachheit unsrer sittlichen Natur klagen zu müssen? Und gerade diejenigen, welche am meisten vorangeschritten sind auf dem Wege der Sittlichkeit und Heiligung, klagen am meisten über die Entfernung die sie noch von ihrem Ziele trennt. Ein Jeder muß einstimmen in diese Klage. Wir müssen Alle die Macht der Leidenschaft erfahren. Wie sie den Verstand überredet und betrügt, so auch unsern Willen. Der Wille ist das Tiefste und Höchste im Menschen, eine unvergleichliche Macht, mächtig genug eine Welt in Brand zu stecken — und doch wieder, wie ohnmächtig ist er! Wie gering ist oft die Versuchung, die ihn in einer schwachen Stunde

zu Fall bringt! Wie ohnmächtig ist er gegenüber dem eigenen Herzen! wie gebunden von den Neigungen, Gewohnheiten, Gelüsten, Schwachheiten der Natur! Es ist das Höchste was der Mensch sagen kann: ich will! Aber wie selten ist es, daß er wirklich will! Er möchte wollen, und doch kommt es nicht zum wirklichen Wollen. Ein kleiner Gott ist der Mensch durch seinen Willen, und doch wiederum ist er ein Knecht aller Dinge und seiner eigenen Natur. „Erkenne daher, du Stolzer, welches Paradoxon du dir selber bist!“[11]

Das Gefühl dieser Widersprüche und das Unvermögen sie zu lösen ist es, was zu allen Zeiten so viele schmerzliche Klagen über den Jammer des Lebens der Brust der Menschen, ihrer Dichter und Denker, erpreßt hat. Denn das eine Mal greift der Mensch im stolzen Selbstbewußtsein oder im trotzigen Uebermuth nach den Sternen und möchte den Himmel stürmen, das andere Mal liegt er im Staube, und wie oft im Schmutze!

Die Dichter aller Zeiten klagen darüber. Die Klage ist nicht etwa bloß das Erzeugniß einer ungesunden Kultur, welche Bedürfnisse und Wünsche hervorruft, die sie nicht zu befriedigen im Stande ist. Vielmehr gerade durch das Volkslied, diese unmittelbarste Aeußerung des natürlichen Volksgeistes, geht der Ton der schwermüthigen Klage hindurch. Und eben hierin liegt das Ergreifende dieser Lieder und Weisen.[12] Und nicht allein bei Völkern, welche etwa von Natur zur Schwermuth geneigt sind, finden wir es so; auch bei den Völkern, welche den hellsten Blick und die vollste Empfänglichkeit für das Leben und seine Güter und Freuden hatten, bei den Griechen voran.

Schon der alte Homer klagt:

Denn nichts Anderes ja ist jammervoller auf Erden
Als der Mensch, von Allem was Leben haucht und sich reget.[13]

Und des Theognis Wort, daß das Beste für uns sei, nie geboren zu werden oder wenigstens so bald als möglich nach der Geburt zu sterben, wiederholt sich in immer neuen Wendungen. Um die Wette schildern die Dichter die Uebel des Lebens in den verschiedenen Stadien desselben, von den Thorheiten der Jugend an bis zum traurigen

Alter, „aller Uebel Sammelort“, so daß denn kein Vernünftiger begehre dieses Lebens noch einmal zu leben. Und selbst ein Plinius, sonst kurz und gedrungen in seiner Rede, wird beredt, wenn er das menschliche Elend schildert. Unglücklicher als alle andern Geschöpfe ist ihm der Mensch. Denn allen andern gewährt die Natur was sie brauchen. Aber beim Menschen „kann man nicht sicher entscheiden, ob die Natur für ihn eine bessere Mutter oder eine bösere Stiefmutter gewesen“. Als das hülfloseste von allen Geschöpfen tritt er in die Welt, mit Thränen begrüßt er den Tag seiner Geburt, zu allen möglichen Leiden wird er geboren. „Es gibt nichts Elenderes und doch zugleich Hochmüthigeres als den Menschen. — Unter so vielen und so großen Uebeln ist es noch das Beste, daß er sich das Leben nehmen kann.“[14]

Sollte das wirklich die höchste Weisheit sein — der Selbstmord? Und sollte das die Lösung aller Räthsel sein — der Tod? Wie kann dasjenige unser Denken befriedigen, was doch von unsrem sittlichen Bewußtsein verdammt wird? Und wie kann dasjenige das Räthsel lösen wollen, was selbst das größte Räthsel ist! Fügt doch der Tod zu allen den Räthseln, welche der Mensch in sich trägt und welche sein Leben in sich schließt, im Grunde nur noch das größte hinzu. Denn wie der Tod das Gewisseste ist, so ist er auch das Ungewisseste. Denn — um mit Pascals Worten zu reden — „Alles was ich weiß, ist daß ich bald sterben muß; aber das was ich am wenigsten weiß, ist dieser Tod selbst, dem ich doch nicht zu entgehen weiß.“[15] Und doch ist er zugleich das Ernsteste was es für uns gibt. Denn er ist der Anfang einer Ewigkeit — sei es der Vernichtung oder eines andern Lebens. Es liegt doch ein erschütternder Ernst in der Gewißheit: du mußt sterben! — Leben wir fort oder nicht? Wir müssen es wissen. Und wenn wir fortleben — wie leben wir fort? glücklich oder unglücklich? Wir müssen es wissen, denn es handelt sich um eine Ewigkeit. Diese Frage ist von solchem Gewicht und geht uns so nahe an, daß man alles Gefühl verloren haben muß, um dagegen gleichgiltig sein zu können. Je nachdem wir ein ewiges Leben zu hoffen haben oder nicht, nimmt unser Denken und Thun nothwendig eine ganz verschiedene Richtung an, so daß es ganz un-

möglich ist, das Verhalten seines Lebens mit Ueberlegung zu bestimmen, ohne es nach diesem letzten Gesichtspunkte zu bestimmen.[16]

Kurz: dieses ganze Dasein ist ein Problem, welches seine Lösung fordert. Wir können uns dieser Frage nicht entziehen, denn es ist die Frage unsres Lebens. Es muß eine Antwort darauf geben und wir müssen die Antwort finden können. Wir müssen dieser Antwort gewiß sein, wenn wir ruhig und sicher sein sollen. Die Welt kann nicht die Antwort sein. Die Weltanschauung welche die Welt zum Prinzip macht, kann nicht die richtige sein. Denn die Welt ist eben das Räthsel selbst. Ist der Mensch die Antwort auf das Räthsel der Sphinx? Aber der Mensch wird selbst zur Sphinx. Wer löst dann dieses Räthsel? Die christliche Weltanschauung versichert das lösende Wort zu besitzen, indem sie uns an Gott und den Willen seiner ewigen Liebe verweist. Finden wir hier die Wahrheit die wir suchen?

Um sie zu finden, muß man sie suchen. Und um recht zu suchen, muß man sie finden wollen.

Es ist unwüridg und sollte uns auch unmöglich sein, daß wir für alle möglichen Fragen und Erscheinungen ein Interesse haben, und für diese höchste aller Fragen keines. Denn wir sind geschaffen für die Wahrheit und „die Wahrheit ist die Speise der Geister.“[17] Gerade das ist unsere Größe. Und wenn mir auch ihre Thüre verschlossen bliebe, lieber wollte ich in der Traurigkeit meines Herzens mich vor der verschlossenen Thüre niedersetzen, „damit wenigstens diese Traurigkeit ein Zeugniß ablege, daß ich mich geschaffen fühle für die Wahrheit“,[18] als daß ich, gleichgiltig gegen sie, jemals darauf verzichtete nach ihr zu fragen. Aber das heißt nicht ein Interesse haben für die Wahrheit, nur flüchtig naschen an der Oberfläche der Erkenntniß und nicht in ihre Tiefe dringen. Was Baco von der Philosophie sagt, daß sie, nur leise gekostet, von Gott abführe, in der Tiefe erfaßt aber zu Gott hinführe, das gilt von aller Wahrheitserkenntniß. Denn die Wahrheit wohnt in der Tiefe: denn Gott wohnt in der Tiefe; er steht hinter den Dingen. Der Wege der Forschung sind viele, aber das Ziel ist eines: das ist Gott, der die Wahrheit ist. Aber man muß auch vordringen bis zum Ziel. Warum sollten wir's nicht? Weil es Dunkelheiten auf dem Wege

gibt? Wo sind sie nicht? Leben wir nicht unter lauter Geheimnissen? Ist uns doch das Leben selbst, der Begriff des Lebens ein dunkles Geheimniß! Wenn die Wirklichkeit voll Dunkel ist, wie soll es für unser Erkennen keine Dunkelheiten geben? Wo hat man jemals in der Welt ein System von Wahrheiten aufgestellt, in welchem kein Dunkel wäre? „Je weiter man in der Erfahrung fortrückt, desto näher kommt man dem Unerforschlichen", sagt Goethe.[19] Mehren sich nicht die Geheimnisse, je weiter der forschende Geist in die Tiefe dringt? Wir müssen nur den Dingen und Fragen wirklich stille halten und sie auf uns wirken lassen und nicht von Einem zum Andern jagen, ohne in irgend etwas uns wirklich zu versenken. Und sodann: wir müssen die Wahrheit der Sache finden wollen, und es muß uns nicht um unsere eigenen Gedanken dabei zu thun sein. Die Erkenntniß der Wahrheit beginnt nach Pythagoras mit Schweigen, das heißt mit der stillen innerlichen Hingabe an sie, nicht mit dem Räsonnement oder mit der Lust des Zweifels. Es gibt zwar einen suchenden Zweifel, welcher die Verheißung sich aneignen darf, daß Gott es dem Aufrichtigen gelingen läßt; aber es gibt auch eine Lust am Zweifel, welche „immerdar lernt und doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt." Das ist nicht bloß ein Fehler des Denkens, sondern im letzten Grunde ein Fehler des Willens. Man bezweifelt die Sätze der Mathematik nicht. Warum nicht? Weil man kein Interesse hat sie zu bezweifeln.[20] Aber die Existenz Gottes zu bezweifeln — daran kann man wohl ein Interesse haben. Unsre Gedanken hängen viel mehr mit unsern Neigungen und Wünschen, kurz mit unserm ganzen sittlichen Zustand zusammen als man glaubt. „Das Herz hat seine Gründe, von denen der Verstand nichts weiß", sagt Pascal. Und ein stolzer Philosoph, Fichte, hat bekannt: „Unser Denksystem ist oft nur die Geschichte unsres Herzens. Alle meine Ueberzeugung kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande; und die Verbesserung des Herzens führt zur wahren Weisheit."[21] Wir leben nicht wie wir denken, sondern wir denken wie wir leben. Unser Verhältniß zur Wahrheit ist nicht bloß ein intellektuelles, sondern vor Allem ein sittliches. Wie wir sittlich zu ihr stehen, das ist entscheidend auch für

unsre Gedanken. Wie oft geschieht es, daß Einer sittlich herunter kommt, und dann auch in seinen Gedanken. Der Verstand ist käuflich; er dient mit allerlei Gründen den Wünschen des Herzens. Die Wahrheit ist eine ernste große Sache. Es ist nicht leicht, ihren Blick auszuhalten. Zuerst dringt er uns strafend und richtend ins Herz; dann erst erleuchtend und erhebend. Man muß jenes sich zuerst gefallen lassen, wenn man diese Wirkung erfahren will. Kurz: die Erkenntniß der Wahrheit ist eine sittliche That; sie liegt im Willen, nicht zunächst im Verstande. Denn wenn man auch alle Mißverständnisse und Zweifel beseitigt hat, schließlich ist es doch der Wille, der über die Annahme oder Nichtannahme entscheidet. Man muß die Wahrheit erkennen wollen.

Das Christenthum erklärt sich nun für die Wahrheit. Man muß ein Verhältniß zu ihm einnehmen; man kann nicht um dasselbe herum kommen. Man kann es bestreiten, man kann es hassen, aber man kann es nicht ignoriren, denn es tritt einem Jeden in den Weg und nöthigt ihn, eine Antwort auf die Frage zu geben, die es an ihn richtet.

Man sagt uns freilich oftmals: das Christenthum ist eine schöne Theorie; aber es ist eben eine Theorie. Es ist zu ideal, es paßt nicht in unsere Verhältnisse. Unsere öffentlichen Angelegenheiten, das staatliche Leben mit seinen Aufgaben und Veränderungen, die großen Aufgaben der Menschheit, Wissenschaft und Kunst, Handel und Industrie u. s. w., das Alles verträgt sich nicht mit dem Christenthum. Das Christenthum fügt sich nicht wirklich ein in diese realen Verhältnisse. Es steht dem gesammten wirklichen Leben zu fremdartig gegenüber. Es ist ein Gedicht, aber das Leben ist Prosa. Es ist wie eine Erscheinung aus einer andern Welt; aber wir leben eben in dieser Welt. Es richtet unsere Gedanken auf jene andere Welt; aber wir gehören mit allen unsern Kräften eben in diese Welt. Es steht im Widerspruch mit unsern natürlichen Gefühlen und Gedanken. Es ist die Verneinung des Menschlichen. Es bringt auch keine wirklichen, ganzen und einheitlichen Menschen zuwege. Der Christ ist im besten Falle „ein Engel der auf einem Thier reitet." Das Christenthum ist nicht menschlich genug. Was sollen wir damit anfangen? Wir kön-

nen es nicht brauchen. Es kann nicht die Wahrheit sein die wir suchen und nöthig haben.

Was werden wir darauf antworten? Wir antworten vor Allem mit dem Beweis der Thatsachen; wir rufen das Zeugniß der Geschichte an. Ist es nicht Thatsache, daß das Christenthum die höchste und fruchtbarste geistige Macht der Geschichte geworden ist? Auch die Bekämpfer des Christenthums müssen dieß zugestehen. Sie würden seine Wahrheit nicht so heftig bestreiten, müßten sie nicht die Wirklichkeit seiner Macht und seines Einflusses anerkennen, und selbst auch bei jedem Schritt den sie thun, im Gebiete des äußern wie des geistigen Lebens, fühlen. Also ist das Christenthum nicht bloß eine Theorie und ein Gedicht: es ist eine Macht der Wirklichkeit, und zwar die größte Macht derselben. Und steht die nachchristliche Zeit nicht unendlich höher als die vorchristliche? Erst mit dem Christenthum hat das Zeitalter der Humanität begonnen. Also muß es doch wohl der menschlichen Natur angemessen sein.

Auf allen Gebieten der Wissenschaft und Kunst hat es neue Tiefen des menschlichen Gemüthes und Geistes erschlossen; im Bereiche des socialen Lebens hat es eine unvergleichlich größere Innigkeit und Zartheit des menschlichen Gefühls und des persönlichen Verhältnisses erzeugt. Also muß es doch wohl nicht die Verneinung des Menschen, sondern die Wahrheit seines Lebens sein. Die Geschichte legt Zeugniß ab, daß das Christenthum Wahrheit ist. Aber seine Wahrheit muß sich selbst bezeugen. Das ist es, was uns obliegt zu zeigen, daß die Grundwahrheiten des Christenthums die Wahrheit unsres Denkens sind. Das ist auch die Aufgabe der folgenden Vorträge. Es gründet aber das Christenthum sein ganzes System von Wahrheiten auf die Gewißheit von Gott. Das erste Wort des Christenthums lautet: Gott! Die Lösung des Räthsels dieses Daseins liegt in Gott. Die Wahrheit die wir brauchen und suchen, ist Gott, der lebendige, persönliche Gott. Das ist das Fundament der ganzen christlichen Weltanschauung.

Dritter Vortrag.

Der persönliche Gott.

Es gibt keine höhere Frage als die Frage nach Gott. Sie entscheidet über alle andern Fragen. Sie entscheidet auch über unser ganzes Leben. Alles hängt von der Antwort auf die Frage ab: Gibt es einen Gott oder nicht? Darnach bestimmt sich die ganze Weltansicht, darnach auch die gesammte Lebensrichtung. Sie ist also die vorderste und oberste von allen Fragen und ihr Interesse das höchste das es gibt. Es ist unbegreiflich, daß man allen möglichen Fragen das Interesse seines Geistes zuwendet und an dieser gleichgiltig vorübergehen kann. Und wären es auch die höchsten Fragen der Wissenschaft und Kunst, oder die würdigsten Aufgaben des Geistes und Berufs, welchen man sein Leben widmet — was ist alles Andere gegen diese Frage und gegen dieses Interesse? Und wie kann man über jenen dieses Höchste vergessen? Nichts Anderes hat ein solches Anrecht über uns als diese Frage, und mit allen andern ist sie so enge verschlungen, daß sie im Grunde es ist, welche in allen Fragen uns entgegentritt, welche das Menschenleben bewegen. Sie ist die Frage nicht des Gelehrten oder des Staatsbürgers sondern des Menschen, und zwar des ganzen Menschen, seines ganzen geistigen und sittlichen Lebens.

Ist es eine Frage des ganzen Menschen, so ist auch die Antwort Sache des ganzen Menschen. Nicht bloß unser Denkvermögen und seine Erkenntnißthätigkeit entscheidet darüber. Das ist nicht der ganze Mensch. Es gehört dazu auch eine innere sittliche Entscheidung. Nicht der Kopf allein, auch das Gewissen und das Herz müssen hier mitsprechen. Denn Gott ist dem Gewissen und dem Herzen fühlbarer noch als der Vernunft. Ist Gott das unterste Prinzip, so ist die Gewißheit von ihm nicht erst Sache der Reflexion,

sondern bereits des unmittelbaren Gefühls. Denn die Grundprinzipien ruhen auf unmittelbarer Gewißheit des Gefühls, die Lehrsätze auf Folgerungen. Und von nichts hat der Mensch eine solche unmittelbare Gewißheit wie von Gott.

Die Gottesleugnung ist Leugnung einer Gewißheit, die wir in unserm Geiste tragen, deßhalb auch eine Verirrung des Geistes die unmöglich sein sollte. Der geistreiche und scharfsinnige Göttinger Physiker Lichtenberg zeichnet diese Verirrung in jener bekannten Weissagung: „Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es ebenso lächerlich sein wird Gott zu glauben als heutzutage Gespenster. Und dann," fährt er fort, „wird die Welt noch feiner werden: dann werden wir nur noch an Gespenster glauben. Wir selbst werden sein wie Gott."[1] Die Schrift aber sagt Ps. 14: Die Thoren sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott.

Es wohnt eine unmittelbare Gottesgewißheit in unserm Geiste. Wir können uns des Gottesgedankens gar nicht entschlagen. Wir können die Welt, wir können uns selbst nicht denken, ohne daß unwillkürlich damit der Gedanke Gottes sich verbindet. Ueber alles Sichtbare und Endliche hinaus eilen unsre Gedanken nach einem Höchsten, Unsichtbaren, Unendlichen; und nicht eher kommt ihre Bewegung zur Ruhe, als bis sie an ihrem Ziele angelangt sind. Wir müssen Gott denken. Das Gottesbewußtsein ist ein ebenso wesentliches Element unsres Geistes wie das Weltbewußtsein und das Selbstbewußtsein. Der Gottesgedanke ist eine innere Nothwendigkeit des Geistes. „Der sich erhebende Geist, sagt Lichtenberg, wirft den Leib auf die Kniee." Und der heidnische Moralphilosoph Epiktet spricht: „Wenn ich eine Nachtigal wäre, so wollte ich das Geschäft einer Nachtigal verrichten; wäre ich ein Schwan, das Geschäft eines Schwanes. Da ich aber ein vernünftiges Wesen bin, so ist das meine: Gott zu loben; es ist mein Beruf, ich will ihn erfüllen."[2] Es ist der größte Gedanke den der Mensch denken kann, Gott zu denken, und es ist ein nothwendiger Gedanke. Sollten wir von der innern Nothwendigkeit desselben aus nicht auf die Wirklichkeit seines Inhalts außer uns schließen dürfen? Wir können gar nicht anders. Gott denken heißt Gottes gewiß sein. Wir kön-

nen nicht umhin Gott zu denken, und wir können ihn nicht anders denn als wirklich denken: das ist eine Nothwendigkeit unsrer Vernunft. Allerdings muß dieses Gottesbewußtsein in uns entwickelt werden — aber nur wie alle unmittelbaren Wahrheiten und Gewißheiten die wir in uns tragen. Auch das Selbstbewußtsein muß entwickelt werden. Ist es darum etwa angelernt oder sonst von außen angenommen? So ist es auch mit jenem, welches von vornherein unserm Geistesleben als ein nothwendiger Bestandtheil desselben einwohnt.

Deßhalb ist es auch allgemein. Nur der Mensch hat Religion, aber alle Menschen. „Kein Volk ist so roh und wild, daß es nicht den Glauben an einen Gott hätte, wenn es gleich sein Wesen nicht kennt" — sagt Cicero.[3] Dieses klassische Wort spricht nichts als eine unleugbare Thatsache aus. Die Erfahrung der Jahrtausende hat es bestätigt. Seit Cicero's Tagen hat man mehr als eine halbe Welt entdeckt, und überall hat man Gottesverehrung und Religion gefunden; kein Volk ist ohne ein Bewußtsein von Gott. Die Atheisten haben ein Interesse daran gehabt ein Volk von Atheisten zu finden, aber ihre Bemühungen sind vergeblich gewesen. Die Neger Afrikas, die schwarzen Neuholländer, die Wilden Amerikas — sie alle kennen ein höheres Wesen. Wo man Menschen fand, da hat man auch Religion gefunden. Wo das Gegentheil der Fall zu sein schien, da war es nur die Folge einer oberflächlichen Beobachtung. Unendlich verschieden allerdings erscheint die Gestalt der Religion, und zuweilen sind von ihr nur noch dürftige Spuren vorhanden, oder sie existirt nur noch im grausigen Zerrbild. Aber auch in dieser Entstellung erkennen wir ihre ursprünglichen Züge. Und wenn auch ein Volk oder ein Stamm bis zu einer fast thierischen Verwilderung und Stumpfsinnigkeit des Geistes gesunken ist, so daß es den Adel der menschlichen Natur gänzlich ausgezogen zu haben scheint — auch dann erlischt die Erinnerung an Gott nicht völlig.

Was aber so allgemein ist, worin Alle übereinstimmen, das kann nicht falsch sein — ist bereits Cicero's bekanntes Argument.[4] — Denn dieß muß im Wesen des Menschen selbst begründet sein. Das war die Wahrheit welche die Apologeten der ersten Jahrhun-

derte den Heiden immer wieder entgegenhielten: Wir tragen das Zeugniß von Gott in unsrer Seele, wir können gar nicht umhin Gott zu kennen und seiner gewiß zu sein.[5]

Man kann sich zwar ableugnen diese Gottesgewißheit zu haben, deren man sich doch nicht entschlagen kann. Aber man überredet sich dann nur das nicht zu wissen, das zu wissen man doch nicht umhin kann. Der Atheismus ist nicht eine Nothwendigkeit des Gedankens, sondern eine That des Willens, und zwar eine willkürliche That desselben. Die Gründe, die man für ihn aufstellt, dienen in der Regel nur den eigentlichen Grund zu verdecken. Und wie oft kommen sie nicht über das Argument jenes Hindu hinaus, der einem Missionar das Dasein Gottes bestritt, weil er denselben nicht sehe, worauf ihm dieser entgegnete, er, der Missionar, sehe auch seinen, des Hindu, Verstand nicht.[6] Zwar wohnt in uns allen die Gewißheit von Gott; aber man muß diese innere Gewißheit auch gelten lassen wollen. Sie ist nicht ein Wissen aus Beweisen, die den Verstand zur Beistimmung nöthigen, sondern ein Wissen aus innerer Ueberführung, welcher der Wille sich beugt. Der Glaube an Gott ist nicht eine Wissenschaft sondern eine Tugend. Seine Gewißheit erwächst nicht aus Reflexion, sondern ist vor aller Reflexion. Es ist nicht der Verstand der unser Herz überzeugt, sondern es ist unser Herz welches den Verstand überzeugt, ähnlich wie bei den moralischen Wahrheiten nicht die Beweise des Verstandes das Gewissen überzeugen, sondern das Gewissen den Verstand überzeugt. Die Gottesgewißheit wohnt in unsrem Herzen und darum auch in den Gedanken unsres Verstandes. Denn „Gott hat gewollt — sagt Pascal —, daß die göttlichen Wahrheiten nicht durch den Verstand in das Herz, sondern durch das Herz in den Verstand eingehen. Denn die menschlichen Dinge muß man kennen um sie zu lieben, die göttlichen muß man lieben um sie zu kennen.“ Und Lichtenberg meint: „es wäre die Frage, ob die bloße Vernunft ohne das Herz je auf einen Gott gefallen wäre. Nachdem ihn das Herz erkannt hatte, sucht ihn die Vernunft auch.“[7] Allenthalben sucht sie ihn und seine Spuren, in der Natur, in der Geschichte, in unsrem eignen Geiste. Das

ist die erhabenste Beschäftigung des menschlichen Geistes und das größte Zeichen seiner Würde, daß er den Spuren Gottes nachgeht, um auch denkend dessen gewiß zu werden, dessen er innerlich unmittelbar gewiß ist — mit einer Gewißheit, deren Sicherheit unabhängig ist von der Gewißheit welche die Gedanken erlangen; denn nicht empfängt sie ihre Sicherheit erst vom Denken, sondern sie theilt vielmehr diesem ihre Sicherheit mit.

Von jeher hat man Beweise für das Dasein Gottes aufgestellt. Schon in der vorchristlichen Philosophie, bei Plato und Aristoteles und bei Cicero, sind sie heimisch. Die christliche Theologie und Spekulation hat sie dann nur herübergenommen und weiter ausgebildet. Sie wollen nicht das beweisen was man noch nicht weiß, sondern nur die unmittelbare Gewißheit auch vor dem denkenden Verstande rechtfertigen, indem sie die Spuren des Gottes, den wir bereits wissen und kennen in unsrem Herzen, allenthalben nachweisen.

Die Natur rings um uns beweist Gott. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Veste verkündigt seiner Hände Werk; ein Tag sagt's dem andern und eine Nacht thut's kund der andern: es ist keine Sprache noch Rede da man nicht ihre Stimme höre" Ps. 19 —: dieser Gedanke geht durch die ganze Schrift hindurch, und in unsrem Innern findet er ein Echo. Die Natur erweckt unwillkürlich in uns die Ahnung des Unendlichen. „Ob und was ein Gott sei — so läßt Claudius in seiner „Chria" einen Aufklärungsphilosophen dociren —, das lehre allein die Philosophie und ohne sie könne man keinen Gedanken von Gott haben. Dieß nun sagt der Magister wohl aber nur so. Mir kann kein Mensch mit Grund der Wahrheit nachsagen daß ich ein Philosoph sei; aber ich gehe niemals durch den Wald, daß mir nicht einfiele, wer doch die Bäume wohl wachsen mache, und dann ahndet mich von ferne und leise etwas von einem Unbekannten, und ich wollte wetten daß ich dann an Gott denke, so ehrerbietig und freudig schauert mich dabei."[8] Ueberall umweht uns der Odem Gottes. „In ihm leben, weben und sind wir." Wer kann ihm entfliehen? „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist, wo soll ich hinfliehen vor deinem

Angesicht?" Wie auf dem Angesichte des Menschen die unsichtbare Seele sich einen sichtbaren Ausdruck gibt, so verräth uns die Natur — gleichsam das Angesicht Gottes — den verborgenen Geist der dahinter wohnt. Aber freilich, man muß die Gottesidee mitbringen. Erst durch diese wird die Natur redend. Die Natur ist wie eine Schrift die aus lauter Konsonanten besteht. Wir müssen die Vokale in uns selber tragen um diese Schrift lesen zu können. Aber der Laut in unsrem Innern fordert auch den Mitlauter der Natur, um zum artikulirten Wort zu werden. Allerdings, die Natur offenbart Gott nicht ohne Weiteres. Gott verbirgt sich hinter dem Gesetz der Nothwendigkeit, das in der Natur herrscht.[9] Die Natur verhüllt Gott eben so gut als sie ihn offenbart. Sie ist ein Schleier, aber ein durchsichtiger. Alle Dinge verbergen ein Geheimniß. Sie reizen uns das Geheimniß zu enthüllen. Das letzte Geheimniß ist Gott. Aber man muß Gott suchen um ihn zu finden, man muß ihn kennen um ihn zu suchen, man muß ihn lieben um ihn zu kennen. Die nichts von Gott wissen wollen, die finden ihn auch nicht in der Natur, denen wird sie vielmehr ein Anlaß zu Zweifeln. „Wie alle Dinge von Gott reden zu denen die ihn kennen, und ihn enthüllen denen die ihn lieben, so verbergen sie ihn auch allen denen die ihn nicht kennen."[10]

Es ist vor Allem das Dasein der Welt selbst, welches ihn uns verkündigt und beweist. Die Welt ist, also ist auch ein Urheber der Welt. Dieser Schluß drängt sich einem Jeden unwillkürlich auf. Und so unverkennbar tritt uns in der Welt Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Gottheit entgegen, daß der Apostel Paulus Jeden für unentschuldbar erklärt, der Gott nicht in seinen Werken erkenne (Röm. 1, 19. 20). Und wie er, so haben auch die heidnischen Philosophen Griechenlands und Roms gesprochen.[11] Mit Recht; denn es ist eine nothwendige Schlußfolgerung. Die Welt ist geworden. Wodurch ist sie geworden? Durch sich selbst? Die nichts Höheres kennen als die Welt, müssen sie zu ihrem eignen Schöpfer machen. Aber wie kann sie ihr eigner Schöpfer sein? Wo ist die schöpferische Kraft? Jede Kraft die wir finden ist eine endliche Kraft; keine einzelne also ist schöpferisch. So ist es die Summe der

Kräfte? Aber die Summe von Endlichem gibt noch kein Unendliches. Jede Kraft ist bedingt durch andere Kräfte. Die Summe von bedingten Kräften gibt keine Kraft die schlechthin bedingend und nicht bedingt wäre. Alle Ursachen die wir wirksam sehen sind Mittelursachen; keine einzelne ist letzte, oberste Grundursache. Die Summe von Mittelursachen gibt aber keine absolute Ursache. Wir müssen also jenseits der endlichen Dinge, Kräfte und Ursachen eine oberste, letzte, absolute Macht und Ursache fordern, durch welche diese Welt der endlichen Dinge und Kräfte geworden ist. So fordert es der Gedanke, so fordert es das unmittelbare Gefühl und Bewußtsein. Alle Dinge die uns umgeben weisen uns über sich hinaus; keines läßt uns bei sich stehen bleiben; Alles ist nur ein Wegweiser der uns weiter weist, über die Natur hinaus zu einem Uebernatürlichen. Und dieses Uebernatürliche das wir suchen jenseits der Welt, wohin wir gewiesen werden von der Welt, ist Gott, der persönliche Gott, die persönliche Macht der Welt.[12] „Ich habe die Erde gefragt — sagt Augustin einmal in einer glänzenden Stelle in seinen Bekenntnissen (X, 6) —, sie hat gesagt: ich bin es nicht; und Alles was in ihr ist hat dasselbe bekannt. Ich habe das Meer und die Tiefen gefragt und Alles was da kriecht und lebt, und es hat geantwortet: wir sind nicht dein Gott, suche höher. Ich habe die wehenden Winde gefragt, und die ganze Luft hat geantwortet mit allen ihren Bewohnern: ich bin nicht Gott. Ich habe den Himmel gefragt, Sonne, Mond und Sterne, und sie haben gesagt: auch wir sind der Gott nicht den du suchest. Und ich habe gesprochen zu ihnen allen die mich umgeben: ihr habt mir gesagt von meinem Gott, daß ihr es nicht seid, so redet mir von ihm; und sie riefen alle mit lauter Stimme: Er hat uns gemacht“. Alle Dinge haben eine Sprache für uns, wir können sie verstehn. Ihre Sprache ist das Zeugniß von Gott dem Schöpfer.

Man hat diesen Beweis, der vom Dasein der Welt hergenommen wird, verschieden formulirt. Die Bewegung in der Welt fordert eine oberste, bewegende Kraft, die Wirkungen in der Welt einen letzten Urheber, das bloß mögliche Sein, das auch nicht sein kann und einst nicht war, fordert eine nothwendige Ursache: das

sind die Wege, auf denen von jeher, schon in der vorchristlichen Zeit, der philosophische Gedanke vom Dasein der Welt aus das Dasein Gottes erschlossen und gefordert hat. Man hat die Reihe dieser Schlüsse in der neueren Zeit fortgesetzt und gesagt: das geschichtlich gewordene Leben weist über sich zurück auf ein ewiges Leben. Das organische Leben hat einen Anfang genommen auf Erden, fordert also Einen, der ihm diesen Anfang gewirkt hat. Ferner: die Zweitheiligkeit der Welt, wie sie aus Geist und Materie besteht, fordert Gott. Denn da beide, Geist und Materie von einander wesensverschieden und jedes der Gegensatz und die Schranke des andern ist, so ist demnach jedes von beiden endlich: keines kann das andere aus sich heraus setzen. Die materielle Natur kann nicht den persönlichen Geist, der Geist des Menschen kann nicht die materielle Natur aus sich erzeugen. Es ist eine Thorheit, das Bewußtsein aus dem Stoff entstehen lassen zu wollen; es ist Wahnsinn, die stoffliche Welt vom Menschengeist gebildet sein zu lassen. Kurz: das Dasein der Welt fordert Gott.

Was sollte das auch für ein Leben sein, welches aufginge in diesem Strome der Endlichkeit? Es muß über dem Wechsel der Zeit, über dem Strom der Geschichte ein Ewiges sein, das der Grund und Ursprung aller Dinge ist. Unser Herz wie unser Denken fordert ein Letztes, Höchstes, Ewiges — Gott.

Wie das Dasein der Welt, so ist nicht minder ihre Zweckmäßigkeit ein Beweis für Gott. Schon die alte Welt hat es geliebt, Gott als den ordnenden Verstand der Welt, als den Künstler des Kosmos zu denken und zu bezeichnen.[13] Und gewiß, die Welt ist ein Kosmos, ein harmonisches Ganze, ein wunderbarer Bau von innerer Zusammenstimmung. Das Kleinste hängt mit dem Größten, das Größte mit dem Kleinsten zusammen; auch das Entlegenste ist ein nothwendiges Glied des Ganzen, und in wunderbarem Zusammenwirken muß Eins dem Andern dienen. Es ist nichts überflüssig, es ist nichts zweckwidrig. Man kann diese Zweckordnung der Welt in's Kleinliche herabziehen und zufällige Beziehungen herstellen, und hat es zuweilen gethan und dadurch die bekannte spöttische Entgegnung veranlaßt, daß Gott nach dieser Be-

trachtungsweise die Korkbäume in Afrika wachsen lasse, damit wir unsre Stöpsel daraus schneiden können. Aber aller jener Mißbrauch wie dieser Spott macht uns doch nicht irre in der unmittelbaren Gewißheit dieser Zusammenstimmung und Aufeinanderbeziehung des Ganzen und Einzelnen. Und je mehr sich der menschliche Geist in die Zweckordnung der Schöpfung vertieft, je mehr er sein Ohr schärft für den Einklang des Ganzen, um so voller tönt ihm aus den unendlich vielen einzelnen Stimmen der Dinge Himmels und der Erde die wunderbare Harmonie des Universums entgegen.

Wie ist diese Harmonie geworden? Durch Zufall? Das heißt eine Thatsache durch ein leeres Wort erklären wollen. Der Zufall kann mit den Dingen spielen und überraschende Verknüpfungen hervorbringen. Aber er hat keine Vernunft und produzirt keinen Vernunftzusammenhang. Es herrscht aber in den Dingen eine objektive Vernunft, eine unverkennbare Intelligenz. Wir glauben sie nicht bloß — und wir können nicht umhin sie zu glauben —, sondern der Glaube empfängt seine Bestätigung durch die Thatsachen der Erfahrung. Dieser Glaube ist der Sporn der Forschung, und die Forschung ist die Bewährung des Glaubens. Nur der Glaube daß Vernunft in unserem Sonnensystem sei, hat Keppler seine großen Entdeckungen machen lassen. Und von seiner Welt der Botanik bekannte Linné, er habe die Spuren Gottes darin gesehen. Es gehört Intelligenz dazu, den Zusammenhang der Welt zu erkennen —: sollte keine Intelligenz dazu gehört haben ihn zu schaffen?[14]

Es ist unmöglich an die Stelle Gottes die Naturkräfte und Naturgesetze zu setzen. Die Naturkraft ist eine Macht, eine blindwirkende Macht, die ein Produkt erzeugt, aber sie ist nicht eine Intelligenz, welche freiwaltend einen Zusammenhang herstellt. Das Naturgesetz ist die Regel, welche den Verlauf der Sache bestimmt, aber nicht die Weisheit, welche Ordnung und Ziel setzt. Es ist unmöglich eine bewußtlose Intelligenz anzunehmen, denn das ist ein Widerspruch in sich selbst; oder von bewußtlosen Ideen zu reden, denn Ideen fordern ein bewußtes und vernünftiges Prinzip welches sie erzeugt.[15]

Wenn ein Schiffbrüchiger auf einer einsamen Insel eine geome-

trische Figur in den Sand gezeichnet fände, würde er nicht auf die Existenz eines Menschen schließen und seine Seele dadurch mit lebhafter Freude und Dank gegen Gott erfüllt werden?[16] Aber die Welt ist mehr als eine geometrische Figur. Und unsere Seele sollte nicht von Freude und Dankbarkeit erfüllt werden, daß wir eine höhere, eine göttliche Intelligenz voll Weisheit und Güte in ihr walten sehen? Diese Intelligenz zu leugnen ist nicht ein Irrthum des Verstandes, sondern ein Fehler des Herzens.

Die Zweckordnung der Natur konnte schon die alte vorchristliche Welt finden; aber das göttliche Walten in der Geschichte zu erkennen und seinen Spuren mit steigender Bewunderung und freudiger Erhebung nachgehen zu können, ist ein Vorzug der christlichen Zeit. Denn diese hat überhaupt erst mit dem Gedanken der Einen Menschheit und des Einen Gottes auch den Gedanken einer einheitlichen, zusammenhängenden und fortschreitenden Geschichte der Menschheit gewonnen. Dieser Gedanke war der vorchristlichen Zeit ein unbekannter, uns ist er ein geläufiger geworden. Und vor Allem dem abendländischen Geiste ist er naheliegend. Er gehört zu den schönsten Erhebungen des menschlichen Geistes; es gibt kaum eine erhebendere Betrachtung als diese. Was ist verschlungener, mannigfaltiger und widersprechender als die Geschichte der Völker? Auf den ersten Anblick scheint sie ein unentwirrbarer Knäuel von Menschen und Thaten zu sein. Beim zweiten Blick erscheint sie wie eine stete Wiederholung: Erhebung und Sinken, Blüthe und Verfall, immer wieder dasselbe in anderen Formen. Aber der tieferen Betrachtung wird die Geschichte zu einem wunderbaren Gewebe, aus allen jenen vielfachen Fäden gebildet, an welchem immerfort gewoben wird, welches immer weiter voranschreitet, nach bestimmten sittlichen Gesetzen. Eine hohe Gerechtigkeit waltet darin, eine sittliche Weltordnung beherrscht das Ganze, und Schritt vor Schritt geht es vorwärts, einem zukünftigen Ziele entgegen. Die Schrift, der Apostel Paulus vor Allen, hat die ersten Linien zu dieser universalen Betrachtung der Geschichte der Menschheit gezogen. Aber es gehört nicht viel Christenthum dazu, um sich diese Betrachtung anzueignen und ihr weiter nachzugehen. Auch ein Lessing hat die Geschichte

als Erziehung des Menschengeschlechtes verstanden und verstehen gelehrt. Und mehr als einer unsrer großen Historiker hat Jesum von Nazareth als die große Wende der Zeiten erkannt, auf welche alle vorhergehenden Linien hinlaufen und von welcher alle folgenden Linien ausgehn — als den Schlüssel des Räthsels der Weltgeschichte. Vor Andern war es Johannes v. Müller der es aussprach, daß ihm von hier aus erst das Verständniß der Geschichte aufgegangen sei.[17] Man mag von Jesu Christo halten was man will — diese centrale Stellung in der Geschichte muß man ihm zuerkennen. Und auch Philosophen die keinen persönlichen Gott kannten, wie Fichte, selbst Strauß, dieser bewußte und entschiedene Nichtchrist, anerkennen eine moralische Weltordnung. Aber das ist nur ein anderes Wort für Gott. Denn wie kann es ein unbewußtes Walten nach sittlichen Gesetzen geben? Es ist unmöglich.

Aber wir brauchen uns nicht in das Meer der Geschichte zu versenken und ihren Räthseln nachzugehn, um Gott zu finden — in seinem eignen Leben kann ein Jeder Gottes waltende, leitende, fürsorgende Hand finden, wenn wir nur die Augen aufthun, wenn wir nur glauben wollen was wir sehen und erfahren, und wie oft zu unsrer tiefsten Beschämung erfahren! Denn das ist die Erfahrung die wir Alle machen können, daß Gott einen Jeden individuell nimmt und ihn so führt wie er es gerade braucht.

Wir finden Gott in der Welt, in ihrem Dasein, ihrer Ordnung, ihrer Geschichte — wir finden Gott in unsrem eignen Geiste.

Wir finden in uns die Idee Gottes, wie wir die andern höchsten Wahrheiten in uns finden. Wir erzeugen nicht diese Ideen des Wahren und Guten und Schönen u. s. w. in unsrem Geiste — wir denken sie bloß. Sie sind nicht unser Werk, sondern sie sind das Werk der Wahrheit selbst. Die objektive Vernunft erzeugt sie. Sie selbst ist es, die sich wiederspiegelt in unserem Geist, die ihr göttliches Licht mannigfaltig in dem Spiegel unsres Inwendigen bricht. Welches ist aber die objektive Wahrheit und wo ist sie? Die höchste Idee die wir haben ist die Idee Gottes. In ihr vereinigen sich alle andern Ideen. Sie ist die Wahrheit der Wahrheiten. Nicht wir erzeugen sie, sondern die objektive Vernunft erzeugt ihre Idee in un-

serer Vernunft. Wir denken Gott nur weil er ist. Gott ist der Schöpfer unsrer Gottesidee. Die Thatsache unsrer Gottesidee ist der Beweis für Gottes Sein. So lehrte Cartesius. Und wir werden nicht anders sagen können.

Und wie die Thatsache, so auch die Beschaffenheit derselben. Denn was wir denken, ist nicht eine bloße Idee, sondern der wirkliche Gott. Wir können ihn gar nicht anders denken. Es ist eine Vernunftnothwendigkeit ihn so zu denken. Ihn nicht als Wirklichkeit denken, würde heißen ihn überhaupt nicht denken. Von unserem Gottesgedanken schließen wir daher mit Nothwendigkeit auf das Gottesdasein. Das ist der berühmte ontologische Beweis Anselms.[18]

Zwar hat Kant eingewandt, es gebe keinen Schluß vom Denken auf das Sein, es führe keine Brücke aus der Welt der Gedanken in die der Realitäten. So wenig die Vorstellung von hundert Thalern die Existenz derselben beweise und ihren Besitz einschließe, so wenig die Idee von Gott die Existenz desselben. Aber es ist ein Unterschied zwischen willkürlichen Vorstellungen und Phantasien und einer nothwendigen Vernunftidee. Die nothwendigen Ideen sind Ausdruck einer Wirklichkeit. Führte von diesem Denken zum Sein keine Brücke, dann blieben wir mit unsrem Denken allewege außer dem Sein; objektive Gewißheit und Wahrheit des Gedankens gäbe es dann überhaupt nicht. Täuscht uns diese Nothwendigkeit unsres Denkens, dann ist alles unser Denken Täuschung und unser Geist darf sich zur Ruhe begeben, denn sein Denken ist eitel. Aber Gott Lob! dem ist nicht so. Zwischen der Nothwendigkeit der Vernunft und der Wirklichkeit des Seins ist ein Zusammenhang. Denn es ist eben das Sein welches wir denken, und es sind eben die Gedanken der Vernunft welche in der Wirklichkeit sind.

Kant hat diesen Schluß geleugnet, aber er hat wenigstens den andern zugelassen und selbst bewiesen: den Schluß aus dem sittlichen Bewußtsein des Menschen. Gott ist ein Postulat des sittlichen Geistes, Gott ist eine Forderung des Gewissens.

Nichts ist uns gewisser als das Gewissen. Diese Thatsache leugnen heißt das Fundament aller Gewißheit umstoßen. Damit aber würde der ganze sittliche Bau der Welt vernichtet. Denn dieser ruht

im letzten Grunde auf dem Gewissen. Es ist thöricht und es ist vergeblich, aus dem Gewissen eine anerzogene Uebung des Denkens machen zu wollen. Es kann sich verirren und hat sich oftmals verirrt. Aber folgt daraus daß es überhaupt ein Irrthum und eine Täuschung ist? Gerade die höchsten Wahrheiten sind am meisten dem Mißbrauch ausgesetzt. Es muß entwickelt werden — folgt daraus daß es überhaupt nicht vorhanden sondern nur angebildet ist? Muß nicht der Geist überhaupt entwickelt werden? Kann man darum sagen daß er nicht sei? Wenn wir ihn leugnen wollten — die Thatsache seines Daseins würde uns widerlegen. So wenn wir das Gewissen leugnen wollten — die Thatsache seines Daseins würde uns widerlegen. Wir können das Gewissen nicht mit gutem Gewissen leugnen. Eben indem wir es zu leugnen versuchen, gibt es sich uns zu erfahren, indem es uns innerlich straft. Wir können es nicht leugnen ohne uns selbst zu belügen. Das Gewissen ist eine Thatsache.

Das Gewissen ist eine Majestät. Vor seiner Autorität beugen sich Alle. Man kann seinen Befehl mißachten, aber man muß dann seine strafende Stimme hören. Man kann sich gegen dieses Strafzeugniß verhärten, aber man kann nicht erreichen daß es überhaupt nicht sei. Das Gewissen ist nicht abhängig von unsrem Willen. Wir können nicht über dasselbe verfügen. Wir können nicht ihm befehlen, sondern es befiehlt uns. Wir können nicht es korrigiren und zurechtweisen, sondern es korrigirt und straft uns. Wir stehen nicht über sondern unter ihm. Es steht nicht unter sondern über uns. Daraus folgt: es stammt nicht aus unsrem Willen und unsrem Denken. Es ist kein Erzeugniß unsres eigenen Geistes. Es ist das Erzeugniß eines sittlichen Geistes außer und über uns: dessen Stimme spricht zu uns durch das Gewissen. Das Gewissen ist das Letzte, Höchste, an das wir appelliren, das höchste entscheidende sittliche Gesetz in allen Dingen. Also ist es das Erzeugniß des höchsten Geistes, des obersten Gesetzgebers, des absoluten sittlichen Willens. Die Thatsache des Gewissens ist der Beweis Gottes.

Und der Inhalt des Gewissens ist ein Zeugniß von Gott. Denn zum Inhalt des Gewissenszeugnisses gehört dieß, daß es uns das sittliche Gesetz als den Willen Gottes bezeugt und unsren Wil-

len an den Willen Gottes bindet. Darum sagt schon Cicero: „Das war immer die Ueberzeugung aller wahrhaft weisen Männer, das Sittengesetz sei nicht etwas von Menschen Erdachtes oder von den Völkern Eingeführtes, sondern ein Ewiges, nach dem die ganze Welt sich regeln muß. Der letzte Grund ruht daher in Gott, der gebietet und verbietet. Und dieses Gesetz ist so alt als der Geist Gottes selbst. Darum ist das Gesetz, auf dem alle Verpflichtung ruht, in Wahrheit und vor Allem der Geist der obersten Gottheit."[19]

Kant hat Gott aus der Nothwendigkeit bewiesen, daß es zwischen der Pflicht und der Neigung, zwischen der Tugend und dem Glück, welche gegenwärtig so oft in Widerstreit mit einander stehen, eine Ausgleichung, also auch eine oberste ausgleichende Macht geben müsse. Man hat in diesem Argument den Ausdruck einer niedrigstehenden sittlichen Betrachtungsweise gefunden; es sei ein höherer sittlicher Standpunkt, in der Tugend selbst den Lohn derselben zu sehen und zu suchen und nicht einen besonderen Lohn für sie zu erwarten oder zu verlangen.[20] Aber die Wahrheit die dem Kantischen Gedanken zu Grunde liegt ist die Idee der Gerechtigkeit. Es gibt eine Gerechtigkeit: so gibt es auch eine Vergeltung. Oder soll das die höchste Weisheit sein:

'Ohne Wahl vertheilt die Gaben,
Ohne Billigkeit das Glück —?

Es ist unmöglich. Unser innerstes sittliches Bewußtsein widerspricht dem. Das ist doch das höchste Dasein, in welchem die innere Wahrheit und die äußere Wirklichkeit in Harmonie mit einander stehen. Dieses irdische Dasein ist voll von Widersprüchen zwischen Wahrheit und Wirklichkeit. Wir fordern daß diese Widersprüche, welche unser sittliches Bewußtsein oft so schmerzlich berühren, eine Lösung finden in einem harmonischen sittlichen Dasein. Das ist unser Glaube und unsre Hoffnung, deren wir uns nicht erwehren können.

So kommen wir auf allen Wegen zu Gott. Wir werden also sagen müssen: unser ganzes Leben fordert Gott als die Wahrheit und das Ziel unsres Seins. In keinem irdischen Verhältnisse können wir ausruhen und unsre volle Befriedigung finden; Gott ist

unsre Ruhe. In keinem Gedanken können wir einen Stillstand unsres Denkens machen; der Gedanke Gottes ist die wahre Befriedigung unseres denkenden Geistes. Kein Ziel des sittlichen Strebens befriedigt unsern Willen; die Gemeinschaft Gottes allein genügt der Forderung unsrer sittlichen Natur. Gott ist die Wahrheit und das Ziel unsres ganzen Seins. Und ebenso des Seins außer uns. In allem Sein außer uns sehen wir ein Abbild Gottes, einen Spiegel in dem sich sein einheitliches Wesen in mannigfaltig zertheilten Strahlen bricht. Sie weisen uns alle auf ihr Urbild. In allen Verhältnissen dieses Lebens sehen wir Ansätze zu einem Höheren als sie selbst sind. Auch die höchsten Bildungen des menschlichen Lebens weisen über sich hinaus zu einem Höchsten. Sie wollen uns als Stufen dienen, um über sie hinweg zu Gott aufzusteigen. Gott ist die Wahrheit und das Ziel des gesammten Seins. Das gibt erst dem Leben in der Welt seine Wahrheit und höhere Weihe, daß wir in ihr die Gegenwart Gottes wissen und das Abbild Gottes besitzen. Das ist unser eigentlicher Besitz im Weltbesitz. Darum ist Gott zu leugnen nicht nur ein Widerspruch gegen unsre Vernunft — denn Gott ist eine Nothwendigkeit der Vernunft — sondern auch höchste Armuth, denn es macht die Welt kalt, todt und leer und nimmt Allem seine Seele und seine Wahrheit. Kurz: Gott ist, weil er sein muß, weil alles Andere sonst nicht wäre, und weil es, auch wenn es wäre, ohne Gehalt und Wahrheit wäre. Es ist unsre innerste Gewißheit, daß Gott ist.

Das ist das unmittelbare Bewußtsein das wir in uns tragen. Dieses Bewußtsein ist eine allgemeine Thatsache, eine Thatsache des menschlichen Geistes überhaupt.

Allerdings hat erst das Christenthum diesen Inhalt unsres Geistes der Menschheit wieder zum Bewußtsein gebracht. Das Gottesbewußtsein war wie ein verschütteter Brunnen, den das Christenthum wieder aufgegraben hat. Aber es hat doch nur aufgegraben was schon da war. Es war wie eine Erinnerung an eine große aber vergessene oder mißverstandene Wahrheit des Geistes. In diesem Sinn hat Paulus auf dem Areopag Ap.-Gesch. 17, 23 den unbekannten Gott gepredigt, dem die Athener unwissend Gottesdienst

thaten, den sie im Grund ihrer Seele suchten und meinten ohne es zu wissen, den die Heidenwelt noch immer eigentlich meint und sucht ohne es zu wissen. In diesem Sinne haben die Apologeten der ersten Jahrhunderte an das unmittelbare Gottesbewußtsein erinnert und die Heiden von ihrem unbewußten Glauben an Gott überführt, wie er in Momenten innerer Bewegung, in betheuernden Anrufungen Gottes oder dergl. hervorbreche. „O Menschenseele, ruft Tertullian aus, die du von Natur eine Christin bist!"

Es ist gewiß, daß Gott ist. Aber was ist Gott?

Wer will ihn beschreiben? Gott ist ein „Meer ohn' Grund und Ende" — wer will seine Unendlichkeit in Worte fassen? Gott ist ein Geheimniß — wer will sein verborgenes Wesen aussprechen? Aber Gott bezeugt sich innerlich dem Bewußtsein des Menschen, so daß dieser wenigstens eine ahnende Erkenntniß von dem verborgenen Gott hat. Sein innerstes Wesen aber hat er in Jesu Christo aufgeschlossen, so daß wir ihm hier gleichsam in sein Herz schauen und ihn erkennen können wie er für uns ist.

Gott ist die Macht alles Seins, denn er ist das ewige Leben das den Grund und das Ziel seiner selbst in sich hat; er ist seine eigene ewige That, darum auch der Grund und das Ziel alles Geschaffenen und der Herr der Welt, der in Allem und über Allem waltet. Gott ist der Heilige, der keinen Widerspruch in sich trägt; er ist ein Licht ohne Trübung und der vollkommen Gute, darum auch der Grund aller sittlichen Ordnung, der Schöpfer unsres eignen sittlichen Bewußtseins und allein das Gut, das unser sittliches Wesen befriedigt. Gott ist endlich die Liebe die uns ewig gewollt hat, daß wir sein eigen sein sollen und in ihm Friede haben für unsre Seelen. Die Schöpfung lehrt uns Gottes Macht, unser Gewissen bezeugt uns seine Heiligkeit, aber die Liebe ist wahrhaft erst in Jesu Christo offenbar geworden. Die Heidenwelt hat eine ahnende Erkenntniß von der Macht Gottes, kaum eine Ahnung von der Heiligkeit Gottes, aber keine Ahnung von der Liebe Gottes. Diese Erkenntniß verdanken wir erst dem Christenthum. Und doch ist das die Erkenntniß, die wir vor Allem brauchen. Denn so lange wir Gott bloß als die Macht und als die Heiligkeit kennen, bleibt die

Kluft zwischen uns und ihm unausgefüllt. Seine Macht zeigt uns nur unsre Ohnmacht, seine Heiligkeit unsre Sünde. Diese Erkenntniß unsrer selbst hält uns ferne von Gott, sie demüthigt uns vor ihm, aber sie läßt uns ihm nicht nahen. „In Christo haben wir einen Gott dem wir uns nahen ohne Stolz, und unter den wir uns demüthigen ohne Verzweiflung," sagt Pascal. Und ein anderes Mal: „Die Erkenntniß Gottes ohne die unsres Elends macht hochmüthig; die Erkenntniß unsres Elends ohne die Erkenntniß Gottes führt zur Verzweiflung; die Erkenntniß Christi ist das Vermittelnde: denn in ihm finden wir Gott und unser Elend"[21], weil die Liebe die uns mit Gott wieder vereinigt hat. Das ist die Erkenntniß wie sie die Offenbarung uns lehrt. Und unser Herz und Gewissen sagt Ja und Amen dazu.

Aber der Pantheismus sagt Nein. Der Pantheismus leugnet den Gott des Christenthums und setzt etwas Anderes an seine Stelle.

Die Frage des Pantheismus ist zwar eine philosophische Frage, und meine Aufgabe ist nicht in diesen Vorträgen Philosophie zu treiben. Aber es ist eine Frage von höchster praktischer Bedeutung, und wir können nicht an ihr vorübergehn. Ich werde sie so einfach und so kurz als möglich besprechen.[22]

Der Pantheismus hat verschiedene Formen, aber einen gemeinsamen Grundgedanken; und dieser Grundgedanke von dem er ausgeht ist der: der Mannigfaltigkeit dieser Welt und ihren einzelnen Erscheinungen liegt etwas Allgemeines zu Grunde, welches die Einheit dieser Welt bildet; und dieses Allgemeine ist Gott. Das ist kein bewußter persönlicher Gott, es ist nur das allgemeine Leben das in Allem lebt, das allgemeine Sein das in Allem ist, oder die Vernunft in allen Dingen. Wir nennen es nur Gott. Dieser Gott existirt nicht selbständig für sich, er ist nur in der Welt, die Welt ist seine Wirklichkeit und er nur ihre Wahrheit.

Dieser Pantheismus ist schon in der vorchristlichen Zeit vorhanden gewesen. Er liegt den heidnischen Religionen zu Grunde, diesen Religionen eines trunkenen Naturgefühls; er hat die philosophische Weltanschauung Indiens erzeugt, diese Weltanschauung der

träumenden Phantasie; er hat auch in Griechenland eine philosophische Schule gegründet — die der Eleaten —, aber die großen Philosophen Plato und Aristoteles lehrten den persönlichen Gott.

Für die christliche Welt wurde Spinoza sein einflußreichster Vertreter. Und nachdem er längst begraben schien, hat Lessing wieder auf ihn aufmerksam gemacht in einem berühmt gewordenen Gespräch mit Jacobi[23]; und vor Allem hat ihn dann Schelling erneuert und Hegel weitergeführt, und von da aus ist er vielfach in die allgemeine Denkweise übergegangen, oft mehr als man selber weiß und glaubt.

Allem was ist — so lehrt Spinoza — liegt zu Grunde die eine, ewige Substanz, welche in der doppelten Welt des Gedankens und des raumerfüllenden Stoffes zur wirklichen Erscheinung kommt. Aus dem Mutterschooße der Substanz, als der ewig gebärenden Natur, tauchen die einzelnen Gebilde auf, um von dem Strome des Lebens immer wieder verschlungen zu werden. Wie die Wellen des Meeres sich erheben und senken, so erhebt sich das Einzelleben um zurückzusinken in jenes allgemeine Leben, das der Tod aller einzelnen Existenz ist.

Das ewige absolute Sein — lehrt Schelling in seiner früheren Zeit —, geht stets auseinander in die Doppelwelt des Geistes und der Natur. Es ist Ein Leben das durch die ganze Natur hindurchgeht und im Menschen mündet. Es ist dasselbe Leben das in Baum und Wald, im Meer und im Felsgestein webt, das in den gewaltigen Kräften und Mächten des Naturlebens arbeitet und schafft, und das, im Menschenleib eingeschlossen, hier die Gedanken des Geistes erzeugt.[24]

Das Absolute, lehrt Hegel, ist die allgemeine Vernunft, welche zuerst in die Natur versenkt, hier gleichsam sich selber abhanden gekommen, dann im Menschen sich findet als selbstbewußter Geist, in welchem das Absolute, am Schlusse seines großen Prozesses, wieder zu sich selbst kommt und sich in der Einheit mit sich selbst erfaßt. Dieser Prozeß des Geistes, das ist Gott; der Gedanke des Menschen von Gott ist das Dasein Gottes. Gott hat kein Sein und kein Dasein für sich; er ist nur in uns. Gott weiß nicht von sich; nur

wir wissen von ihm. Indem der Mensch Gott denkt und weiß, denkt und weiß Gott sich selbst und ist er. Gott ist die Wahrheit des Menschen, und der Mensch ist die Wirklichkeit Gottes.

So ist schließlich der Mensch zu Gott gemacht.

Man kann nicht leugnen daß dem Pantheismus ein großer Gedanke und ein erhabenes Gefühl zu Grunde liegt — und in diesem Gedanken und diesem Gefühl ist eine Wahrheit —: der Gedanke und das Gefühl nämlich von der Einheit des Seins und von dem Zusammenhang unsres Lebens mit dem Leben das uns rings umgibt. Das Leben der Natur berührt uns symphatisch und ruft in uns eine entsprechende Stimmung hervor, welche ein Zeugniß für die Verwandtschaft ist, die zwischen Geist und Natur stattfindet. Seine eigenen Gesetze sind es, die unser Geist wiedererkennt in der Welt der Natur und des Geistes, und wir finden in dieser eine objektive Vernunft die gleichartig ist mit unserer subjektiven Vernunft. Aber ist dieses Gesammtleben das uns umgibt und das Gebiet des objektiven Geistes, der in unsrem Geist sich widerspiegelt, das Letzte und Höchste, Gott selbst? Das ist der Irrthum des Pantheismus, daß sein Denken und Empfinden gebunden ist durch dieses Mittelgebiet und daran haftet, statt durch dasselbe hindurchzudringen zum letzten Ursprung aller Dinge und zur absoluten Vernunft, zu Gott.

Die Widerlegung des Pantheismus liegt schon in seinen praktischen Konsequenzen.

Der Pantheismus vernichtet die Religion. Denn sein Gott ist kein persönlicher Gott zu dem ich in ein persönliches Verhältniß treten, den ich lieben, auf den ich vertrauen, zu dem ich beten könnte; er ist nur die Macht der Nothwendigkeit unter die ich mich beugen, das allgemeine Leben an das ich mich verlieren kann; aber ich kann nicht Gott gegenübertreten und zu ihm sprechen: Du! — Der Pantheismus hebt die Voraussetzungen der Sittlichkeit auf; denn alle Gegensätze von gut und bös sind ihm Erscheinungen des Einen Absoluten. Damit hören sie folgerichtig auf, wirkliche sittliche Gegensätze zu sein; — das was wir böse nennen ist im Grunde so nothwendig wie das Gute: — wie können wir verurtheilen was doch nothwendig ist?[25] — Der Pantheismus zerstört die Hoffnung.

Denn wie die Blume dahinstirbt im Herbst, um nicht wieder aufzuleben, so versinkt der Mensch im Strome des Lebens, um sich nicht wiederzufinden — es ist aus mit ihm.[26] Man kann die Blume in's Herbarium legen; so kann man einen Menschen im Gedächtniß bewahren — aber es ist aus mit ihm. Es ist nur euer krasser Egoismus, sagen uns die Pantheisten, daß ihr durchaus nicht zu Grunde gehen wollt. — Nur daß eben Gott selbst uns diesen „Egoismus" in's Herz gegeben hat: — so muß er doch wohl Wahrheit sein.

Diese Konsequenzen selbst schon sind eine Widerlegung des Pantheismus. Aber man kann uns erwidern: Das ist eine plumpe Widerlegung; nicht nach den Folgen muß man urtheilen, sondern nach der Sache selbst. Zwar ist es die Sache die in den Folgen erscheint. Aber sehen wir ab von ihnen! Die Sache selbst ist die gleiche Widerlegung. Denn der Pantheismus ist ein dreifacher Widerspruch: zur Vernunft, zum Gewissen und zu unserm Herzen.

Er ist ein Widerspruch zur Vernunft. Denn er redet von Gott und verneint ihn doch. Der Gott des Pantheismus ist das Unendliche, aber dieß Unendliche ist nur im Endlichen wirklich; das heißt: es selbst, das Unendliche, ist nicht wirklich. Denn wie soll das Unendliche gleich sein dem Endlichen? Ist das Endliche seine Wirklichkeit, so ist es nicht die Wirklichkeit seines Wesens, also nicht das Unendliche selbst. Also verneint der Pantheismus das Unendliche, indem er es setzt. Und hinwiederum: wie soll das Endliche gleich sein dem Unendlichen? Man sagt uns: indem es stirbt, hebt es sich als Endliches auf. Aber nur um einem andern Endlichen zu weichen. So kommen wir aus der Endlichkeit nicht hinaus in die Welt des Unendlichen. Das Unendliche ist nirgends zu finden. — Der Gott des Pantheismus ist das Allgemeine, welches stets übergeht in das Besondere und Einzelne. Nach welchem Gesetz? Spinoza antwortet: „nach göttlicher Nothwendigkeit." Das ist ein Wort. Die allgemeine Substanz an sich erzeugt keine besonderen Bildungen. Denn die allgemeine Substanz wirkt nach dem Gesetz der Nothwendigkeit, die Einzelbildung aber beruht zugleich auf dem Gesetz der Freiheit. So muß man diese mit jener verbinden, um die Wirklichkeit zu verstehen.[27] — Der Gott des Pantheismus ist

entweder die Natur aus welcher der Geist hervorgeht, oder der Geist der aus der Natur hervorgeht. Die Natur aber ist das Bewußtlose, der Geist das Bewußte. Wie kann das Bewußtlose aus sich Bewußtsein erzeugen? Es ist eine alte Regel der Logik, daß die Wirkung nichts enthalten kann, was nicht zuvor in der Ursache gelegen. Das Bewußtsein ist dem Bewußtlosen gegenüber etwas schlechthin Neues und Anderes. Wie kann es also von diesem erzeugt sein? — Der Gott des Pantheismus ist nach Hegel der absolute Begriff. Indem der Mensch das Absolute d. h. Gott weiß und denkt, weiß und denkt Gott sich selbst. Aber wie soll mein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein Gottes selbst sein? Ist aber das Gottesbewußtsein des Menschen nicht die entsprechende Wirklichkeit des Absoluten, und soll dieses doch, wie Hegel fordert, Subjekt sein: nun so muß es eine höhere Wirklichkeit haben als im menschlichen Geist, ein höheres Subjekt sein als das menschliche Subjekt, es muß ein überweltliches Subjekt sein, ein übermenschliches Selbstbewußtsein, ein selbstbewußter persönlicher Geist über aller Weltwirklichkeit. — Durch die ganze Welt geht der Zug zur Persönlichkeit. Von der untersten Stufe des Daseins an strebt das Leben sich zum persönlichen zu erheben. Im Menschen wird es Person. Woher dieser persönliche Zug des Lebens, wenn er nicht das Gesetz der Welt ist; und woher dieses Gesetz, wenn das Prinzip der Welt ein unpersönliches ist? Die Menschheit aber schließt sich zusammen zum einheitlichen Organismus des Reiches Gottes, der auch wieder seine Persönlichkeit sucht, um an ihr seine Spitze zu haben — in der absoluten Persönlichkeit, Gott, in welcher Alles gipfelt.[28] So fordert also das Denken die Persönlichkeit des Absoluten; der Pantheismus ist ein Widerspruch des Gedankens.

Nicht minder ein Widerspruch zum Gewissen. — Unser Gewissen fordert die Herrschaft des Sittengesetzes; die Herrschaft des Sittengesetzes aber fordert den persönlichen Gott. Denn nur Er kann der oberste Gesetzgeber, nur Er kann der oberste Richter sein. Es ist ein allgemeines Bewußtsein, daß das Sittengesetz auf einer mehr als menschlichen, daß es auf der höchsten, göttlichen Autorität ruhen muß. Zwar das bürgerliche Recht kann Produkt des

menschlichen Willens, eines wechselnden Willens sein. Das Sittengesetz aber ist ewig, das hat einen ewigen Grund, einen übermenschlichen Urheber. Nur darauf beruht seine unverbrüchliche Autorität. Nur Gott also kann der oberste Gesetzgeber sein. Und nur Gott der oberste Richter. Wir fordern eine oberste Gerechtigkeit, die sich nicht irren kann wie die menschliche, der sich der Schuldige nicht entziehen kann wie der menschlichen. Es muß eine oberste Instanz geben, an welche der Unschuldige appelliren, welcher der Schuldige nicht entrinnen kann. Man sagt etwa: das Gewissen ist der Gesetzgeber und der Richter. Aber wenn es nun nicht der Gesetzgeber, wenn es nicht der Richter ist? Es kann getrübt, geschwächt, abgestumpft sein, es kann schweigen, man kann sich dagegen verschließen. Wo bleibt dann die Gerechtigkeit, welche doch das Grundgesetz des irdischen Lebens ist? Wohlan, es sei nichts als das Gewissen. Gut, so fordern wir ein untrügliches, ein unerbittliches, ein unentrinnbares Gewissen, d. h. ein absolutes Gewissen — das ist Gott: er ist das oberste Gewissen der Welt.

Gott ist eine Forderung unsres Gewissens und eine Forderung unsres Herzens. Wir sind geschaffen zur Hingebung, zum Glauben, zur Liebe, zur Hoffnung, zur Seligkeit. Soll die Welt der Gegenstand unsres Glaubens, unsrer Liebe u. s. w. sein? Die Welt ist eine stete Vergänglichkeit — wie sollen wir da zum Frieden kommen? Glaube und Liebe sind ein persönliches Verhältniß; wir sind für ein persönliches Verhältniß geschaffen. Soll der Mensch der höchste Gegenstand unsrer Liebe sein? Die Schwester Pascals erzählt von einem Papier, das ihr Bruder beständig bei sich getragen, worauf die Worte geschrieben waren: „Es ist unrecht, daß man Anhänglichkeit zu mir hat, so gern und freiwillig es auch geschehe: ich würde die nur täuschen, in denen ich ein solches Verlangen hervorriefe: denn ich bin Niemandes Ziel und habe nichts das ihn befriedigen könnte. Bin ich nicht bereit zu sterben? Und dann würde auch der Gegenstand ihrer Anhänglichkeit todt sein.“ Und in den Pensées drückt er das so aus: „Es ist falsch, daß wir werth seien von Andern geliebt zu werden, und es ist unrecht daß wir es wollen.“[29] Zwar ist es das Höchste und Beste unter den

Menschen, daß sie einander lieben. Aber dieß Höchste und Beste ist nur die Weissagung eines Höheren und Besseren. Und wo die Liebe wahr ist, lieben wir im Menschen mehr als den Menschen. Was Heloise in Abälard liebte, was ihre Seele bildete, verschönte und ihr Flügel gab — es war nicht Abälard; es war mehr als er. Alle irdische Liebe weist über sich hinaus. Erst die Liebe zu Gott ist des Menschen ganz würdig und füllt ihn ganz aus. So hoch steht der Mensch. Aber die Liebe ist ein persönliches Verhältniß. Die Liebe zu Gott fordert den persönlichen Gott. Streichen wir die Persönlichkeit Gottes, so streichen wir das Beste, Schönste und Höchste was in uns ist: Glaube, Liebe, Hoffnung, und was an ihre Stelle tritt ist die Resignation — nicht die stille friedliche Ergebung in Gottes Willen, sondern die kalte stumme Resignation, die sich beugt weil sie muß, die sich nicht der Liebe beugt sondern der Macht, die, indem sie die Augen schließt, versinkt in den ewigen Tod, in welchem es aus ist mit uns, mit unsrem Besten, mit unsrem persönlichen Sein. Der Pantheismus vernichtet unsre Persönlichkeit, weil er die Persönlichkeit Gottes vernichtet. Sein Gott ist ein Gott der Todten und nicht der Lebendigen, denn er ist selbst nicht das wahrhafte und wesentliche Leben.[30]

Kurz: der Pantheismus ist der absolute Widerspruch zu unsrem innersten Wesen, zu unsrer innersten Wahrheit, zu unsrem innersten Bedürfniß, ein Widerspruch der Vernunft, des Gewissens, des Herzens. Wer Mensch sagt, der muß auch Gott sagen, und wer Gott sagt, der muß auch den persönlichen Gott bekennen; wer sagt: Ich bin, der muß auch sagen: Du bist. Von da aus bestimmt sich dann die ganze Richtung unserer Gedanken.

Vierter Vortrag.

Die Weltschöpfung.

Je nachdem man die Frage über Gott beantwortet, entscheidet sich auch die Frage über die Welt. Ist Gott ein lebendiger persönlicher Gott, dann ist die Welt von ihm geschaffen und diese Schöpfung eine freie That seiner Macht, Weisheit und Liebe. Das ist die Grundlage der christlichen Weltbetrachtung. Sobald wir aber dieses Gebiet betreten, begegnen uns alle die Einwendungen, welche die Naturwissenschaften und eine natürliche Betrachtung der Dinge gegen die religiöse Weltbetrachtung und speziell gegen die biblische Darstellung erheben. Dadurch ist eine Reihe von Fragen und Bedenken hervorgerufen worden, welche in weiten Kreisen die Gemüther beschäftigen und oft über das Maß hinaus beunruhigen.

Der Konflikt zwischen den Naturwissenschaften und der religiösen Weltbetrachtung ist ein Erzeugniß erst der neueren Zeiten. Er steht im Zusammenhang mit den großen Fortschritten, welche Physik und Chemie, Astronomie und Geologie in der neuen Zeit gemacht haben. Seit das Teleskop und das Mikroskop ganz neue Welten aufgeschlossen haben, seit Herschel und Rosses Teleskop die fernen Nebelflecke in Sternensysteme aufgelöst, seit Ehrenberg die Welt der Infusorien entdeckt und z. B. in einem Kubikzoll Biliner Polierschiefer 40000 Mill. kieselartiger Panzer der Galionellen gefunden — seitdem hat ein neues Verständniß dieser sichtbaren Welt sich zu bilden begonnen und ein leichtbegreifliches höheres Selbstgefühl des menschlichen Geistes sich bemächtigt, der nun keine Ferne des Raumes, kein Dunkel der Zeiten sich mehr verschlossen glaubt. Die auf diesem Wege gewonnenen Erkenntnisse haben zu einem Ganzen natürlicher Weltbetrach-

tung sich zusammenzuschließen angefangen, welche sich auf Thatsachen beruft und handgreifliche Gewißheit für sich in Anspruch nimmt und dadurch imponirt; denn alles Handgreifliche macht der Natur der Sache nach immer einen großen Eindruck auf unsren Geist. Auf der andern Seite ist es die Art des religiösen Glaubens, daß er sich nicht bloß auf eine einzelne Provinz des inneren Geisteslebens beschränken lassen, sondern das gesammte Denken des Menschen durchdringen und es in Einheit mit sich setzen will. Widersprechende Betrachtungsweisen aber in sich zu dulden, widerstrebt der Natur des menschlichen Geistes. Dadurch ist denn vielfach ein Zwiespalt in das moderne Geistesleben gekommen, und daraus ein Gefühl eines unbehaglichen Schwankens und einer bänglichen Unsicherheit entstanden, welche nicht weiß ob und in welchem Grade sie Zugeständnisse machen und durch dieselben etwa die gestörte Harmonie der inneren Gedankenwelt wieder gewinnen soll. Schon Schleiermacher fürchtete von den Ergebnissen der Naturwissenschaft nicht bloß für die Theologie, sondern für das evangelische Christenthum überhaupt. „Mir ahndet, — schreibt er an Lücke 1829 (Theol. Studien und Kritiken II, 489 f.) — daß wir werden lernen müssen uns ohne Vieles zu behelfen, was Viele noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagewerk reden; aber der Schöpfungsbegriff, wie lange wird er sich noch halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen sich Niemand entziehen kann, gebildeten Weltanschauung?“ „Und unsere neutestamentlichen Wunder — denn von den alttestamentlichen will ich gar nicht erst reden — wie lange wird es noch währen, so fallen sie aufs Neue, aber von würdigeren und weit besser begründeten Voraussetzungen aus als früherhin zu den Zeiten der windigen Encyklopädie. Was soll dann werden, mein lieber Freund? Ich werde diese Zeit nicht mehr erleben, sondern kann mich ruhig schlafen legen. Aber Sie, mein Freund, und ihre Altersgenossen, was gedenken Sie zu thun? Wollt Ihr Euch dennoch hinter diesen Außenwerken verschanzen und Euch von der Wissenschaft blokiren lassen? Das Bombardement des Spottes wird Euch wenig scha-

den. Aber die Blokade! Die gänzliche Aushungerung von aller Wissenschaft, die dann, nothgedrungen von Euch, eben weil Ihr Euch so verschanzt, die Fahne des Unglaubens aufstecken muß! Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" So Schleiermacher. — Nun, er hat sich schlafen gelegt und Lücke, an den er schrieb, auch, und nun sind wir da und haben die Arbeit zu thun, die jene uns ungethan zurückgelassen haben. Was sollen wir nun sagen? Sollte es wirklich so gefährlich stehen als es Schleiermacher schildert und als es Viele wohl auch jetzt noch denken mögen?

Als die Israeliten vor dem verheißenen Lande standen, da sandten sie Kundschafter voraus, welche Land und Leute erkunden und darüber Bericht erstatten sollten. Die kamen zurück mit einem verzagten Herzen und haben durch ihren Bericht auch dem übrigen Heer das Herz bange gemacht. Nur Zwei, Josua und Kaleb, behielten getrosten Muth und forderten in gutem Vertrauen zu Gott und ihrer Sache auf voranzugehen, und seiner Zeit hat Gott sich zu den Muthigen bekannt und die Aengstlichen zu Schanden gemacht. So hat auch Schleiermacher einen flüchtigen Streifzug in das Land der Naturwissenschaften gemacht und ein verzagtes Herz mit zurückgebracht.[1] Sollen wir uns nun dadurch auch das Herz bange machen lassen? Ich glaube, so bedenklich stehen die Dinge nicht.

Der meiste Streit auf Erden entsteht durch Verrückung der Grenzen, und Vieles kann geschlichtet werden was sich verwirrt hat, wenn nur die Grenzen eingehalten werden. „Schiedlich, friedlich." Das ist denn auch hier das Erste und Nöthigste, daß die Grenzen zwischen den beiden Gebieten, um die sichs handelt, rein gehalten und bewahrt werden. Damit ist bereits die Hauptsache gewonnen. Die Religion und Theologie haben Wahrheiten, über welche die Naturwissenschaft nichts weiß, die sie daher zu verneinen kein Recht hat; und wiederum die Naturwissenschaft hat eine Reihe von Erkenntnissen, mit welchen die Religion nichts zu thun hat und über welche die Theologie nichts zu sagen weiß. Und auch wenn beide von derselben Sache handeln, so sind es doch ganz verschiedene Seiten derselben. Die Religion sagt uns, daß Gott uns unser tägli-

ches Brod gebe; die Naturwissenschaft lehrt uns, wie das Getreide auf dem Felde draußen wachse. Kann man nun sagen, weil das Eine stattfindet, so findet das Andere nicht statt? Beides ist in seinem Rechte, aber beides an seinem Orte. Die Erkenntniß der Grenzen ist der Weg des Friedens. Zwar kann zuweilen Unsicherheit über die Grenzen stattfinden und dadurch Konflikt entstehen. Aber um deßwillen braucht man nicht gleich Krieg anzufangen, sondern man sucht die richtigen Grenzen aufzufinden und festzustellen. Das mag Zeit kosten und Geduld und Arbeit erfordern. Und so kann es wohl geschehen, daß wir uns werden bescheiden müssen, nicht alsbald alle Fragen jetzt schon entscheiden zu können. Aber was wir jetzt noch nicht vermögen, das dürfen wir von der Zukunft erwarten.

Eine solche Frage nun, wo es vor Allem auf die Scheidung der beiden Gebiete ankommt, ist gleich die erste von den Fragen die uns hier zu beschäftigen haben, die von der Schöpfung selbst. Und dieß ist im Grunde die entscheidende Frage. Diese aber liegt diesseits der Grenzen im Gebiet der Religion. Denn der Schöpfungsbegriff gehört der Religion an und nicht der Naturwissenschaft. Diese mag uns über den äußern Hergang belehren; die Thatsache selbst aber, daß Gott die Welt geschaffen, lehrt uns nicht die Naturwissenschaft sondern die Religion. Hierüber kann die Naturwissenschaft aus eigenen Mitteln nichts sagen. So weit sie auch in ihrer Forschung zurückgehen und das Werden der kosmischen Bildungen verfolgen mag — zuletzt muß sie doch bei einem Stoff und bei einem Leben und bei Gesetzen stehen bleiben. Woher dieser Stoff, woher sein Leben und die in ihm waltenden Gesetze seien, darüber weiß die Naturwissenschaft nichts. Denn sie hat immer die Materie zur Voraussetzung und beginnt erst mit derselben. Die Frage nach der Entstehung der Materie verläßt den Boden der sinnlichen Wirklichkeit und geht in das Gebiet der Spekulation oder des Glaubens. Da hört also die Naturwissenschaft auf Naturwissenschaft zu sein und wird Philosophie oder Religion. Ob man die Materie von Gott geschaffen sein lasse, oder als ewig und von sich selbst seiend denke, oder ob man gar nichts darüber denke — für die Naturwissenschaft selbst ist das völlig gleich; denn sie fängt erst an mit der

Existenz des materiellen Seins. In dieser Frage also ist zwischen Naturwissenschaft und Glaube kein Konflikt und kann keiner sein. Findet hier doch ein Konflikt statt, so ist es ein Konflikt verschiedener Weltanschauungen, die beide Sache des Glaubens — weil einer Grundannahme — sind, sei es nun eines philosophischen oder des religiösen. Was ein Konflikt mit der Naturwissenschaft scheint, ist vielmehr ein Konflikt mit der Philosophie der Jünger der Naturwissenschaft.[2]

Welches ist nun dieser Gegensatz?

Die Welt ist eine Thatsache. Woher ist sie? Entweder von sich selber oder das Werk eines Schöpfers. Dieses Letztere ist die Lehre der Schrift. Nirgends ist in der alten Welt außerhalb des Offenbarungsgebiets und der Schrift der reine Schöpfungsbegriff vorhanden. Man ließ die Welt entweder aus einer ewigen Materie entstanden sein, wie die Philosophie des Abendlands es dachte und nur etwa noch einen göttlichen Verstand hinzufügte, dessen Geschäft war den vorhandenen Stoff zu bilden, oder man ließ sie aus der Gottheit gleichsam ausgeflossen sein, wie die Phantasie des Morgenlandes träumte.[3] Aber beides steht im Widerspruch mit dem reinen Gottesbegriff. Dieser fordert mit Nothwendigkeit die Welt als eine That der göttlichen Freiheit. Ist die Welt aber eine solche freie That des allmächtigen Willens Gottes, dann ist sie „aus Nichts" geschaffen d. h. sie hat keinen Stoff zur Voraussetzung, sondern der Stoff der Welt ist selbst erst eine Schöpfung Gottes. Freilich gilt sonst, daß aus Nichts Nichts wird; denn alles Werden hat ein Sein zur Voraussetzung, aber das Sein selbst hat im letzten Grunde nur Gottes Willen zur Voraussetzung. Die Entstehung dieses Seins aber entzieht sich aller Vorstellung. Auch jetzt noch ist uns die Entstehung des Lebens ein undurchdringliches Geheimniß. Wie etwas wird, vermag kein Mensch zu sagen, und wir werden auch nie dahinter kommen. Wie will man sich vollends vorstellen, wie das anfängliche Sein überhaupt geworden ist?[4] Aber wir sollen uns auch, sagt der Hebräerbrief 11, 3, des Weltanfangs nicht auf sinnenfälligem Wege vergewissern können, sondern er soll uns ein Gegenstand des Glaubens sein: eben deßhalb sei die Welt durch die

Geistesmacht des Wortes Gottes geworden. So ist denn die Schöpfung der Welt ein Glaubenssatz der Religion. Und ein Satz von durchgreifender religiöser Bedeutung. Denn eben weil wir Geschöpfe Gottes sind, sind wir auch bestimmt und fähig mit Gott in einem Verhältnisse zu stehen — mit andern Worten: die Religion beruht auf dem Lehrsatz von der Schöpfung. Hat die Welt einen Anfang genommen, so hat sie auch ein Ziel der Vollendung und eine Mitte ihrer Geschichte — in Jesu Christo; alles wahre und wesentliche Verständniß der geschichtlichen Entwicklung also beruht auf dem Satz von der Schöpfung. Wir sehen: dieser Satz ist von durchgreifender praktischer Bedeutung.

Im Widerspruch zu ihm aber steht die Lehre des Pantheismus und des Materialismus.

Der **Pantheismus** lehrt einen ewig sich vollziehenden Uebergang des Absoluten oder der Idee in die Wirklichkeit. Aber das sind bloße Worte. Kein Pantheist vermag uns zu sagen, auf welchem Wege die Idee zur Wirklichkeit gelange. Von der einen zur andern führt keine Brücke, sondern nur ein Sprung, und zwar ein unmöglicher Sprung, bei welchem diese pantheistische Philosophie (der Hegelschen Schule) den Hals bricht.

Die Konsequenz des Pantheismus ist der **Materialismus** d. h. die Lehre nach welcher die materielle Natur Ein und Alles und das eigentlich Seiende ist. Der Materialismus leugnet den Geist, den absoluten, göttlichen, wie den kreatürlichen, menschlichen; aus der Materie allein — und der mit ihr verbundenen Kraft der Bewegung — will er die Welt und den Menschen erklären. Jenen kann man den physikalischen Materialismus nennen, diesen nennt man den psychologischen. Wir haben es hier zunächst mit dem ersteren zu thun. Dieser Materialismus ist alt; schon in der griechischen Philosophie war er zu Hause, obwohl hier noch in naiver Gestalt. Von jeher reizte das Räthsel der Natur den Forschungstrieb des menschlichen Geistes. Man fragte nach dem Urgrund der Dinge und suchte ihn — so die jonischen Naturphilosophen — in der Natur selbst und ihren Elementen, im Wasser und in der Luft oder in einem chaotischen Urstoff. Andere aber, die sogenannten Atomisten,

wie Demokrit, setzten an die Stelle der Urstoffe die Atome, d. h. ausgedehnte aber untheilbare Stofftheile, die an sich zwar unveränderlich sind, aber durch ihre verschiedene Verbindung und Vertheilung im leeren Raume die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hervorrufen. Fragte man aber was diese Atome so in Bewegung setze und verbinde oder trenne, so war die Antwort: die Nothwendigkeit oder der Zufall. Zwar erkannte der tiefere philosophische Geist Griechenlands, daß, um die Vernunft in der Welt zu erklären, eine höchste Vernunft angenommen werden müsse, welche, wenn auch nicht weltschöpferisch, doch wenigstens weltbildend sei. Von Anaxagoras an haben die großen Philosophen Griechenlands diesen Gedanken vertreten. Aber Epikur kehrte zur atomistischen Lehre zurück. Durch die zufällige Verbindung der Atome ist die Welt mit ihren Gebilden entstanden, lehrte Epikur. Daraus folgerte er dann, daß das richtige und sicherste Werkzeug der Erkenntniß die Sinne seien, und das Ziel des Lebens nicht die Verwirklichung einer sittlichen Aufgabe sondern die Glückseligkeit d. h. die Lust, wenn auch eine edlere und Maß haltende Lust. In diesen Sätzen sind bereits alle wesentlichen Elemente auch des modernen Materialismus enthalten. Als das Christenthum und seine Weltanschauung die Gedankenwelt des menschlichen Geistes eroberte und beherrschte, war die materialistische Denkweise auf lange hinaus beseitigt, bis erst in neuerer Zeit sich dieselbe wieder geltend machte und große Erfolge errang. Die Opposition gegen alles geschichtlich Gewordene und besonders gegen alles Kirchliche, wie sie im vorigen Jahrhundert in Frankreich herrschte, ging aus in den konsequenten Materialismus eines La Mettrie und des Système de la nature. Es gibt nichts als Materie, keinen von der Materie unterschiedenen Geist — das ist sein Fundamentalsatz. Die Richtung unserer Zeit, welche der Pflege der materiellen Interessen einseitig zugewandt ist, kam dieser Denkweise zu Hülfe. So hat sie in unseren Tagen an L. Feuerbach, K. Vogt, Moleschott, Büchner u. s. w. zahlreiche und rücksichtslose, an vielen andern Naturforschern vorsichtigere und rücksichtsvollere Vertreter gefunden. Es handelt sich bei ihr, trotz der philosophischen Begründung, welche ihr Feuerbach gegeben hat, nicht um eine wissen-



schaftliche Theorie, sondern um eine entschieden praktische Tendenz. Man will — wenigstens die entschiedenen und bewußten Materialisten wollen es — die geistigen und besonders die religiös-sittlichen Grundlagen beseitigen, auf denen der gegenwärtige Bestand unserer Gesellschaft ruht. Vor Allem ist es die Existenz der Kirche, welcher man das Recht abspricht und durch die materialistische Lehre den Boden unter den Füßen zu entziehen sucht, wie z. B. K. Vogt seiner Zeit in der Paulskirche mit der rückhaltlosen Offenheit, die wir an ihm gewohnt sind, ausgesprochen hat: es müsse noch eine Zeit kommen, in welcher das Ding, das man Kirche nenne, vom Erdboden verschwunden sein werde.

Diese Materialisten nun lehren: Die Materie ist Alles und außer ihr ist nichts; sie ist ewig und unvergänglich, „der Urgrund alles Seins", alles Leben und alle Bildung ist nur Stoffwechsel; nur die Form ist das Veränderliche und Vergängliche; bald gehen die Atome diese, bald gehen sie jene Verbindung ein, und bilden so einen ewigen Fluß und Wechsel der unzählig verschiedenen Gestalten, in denen der Stoff unsren Sinnen erscheint. „Derselbe Kohlenstoff und Stickstoff, welche die Pflanzen der Kohlensäure, der Dammsäure und dem Ammoniak entnehmen, sind nacheinander Gras, Klee und Weizen, Thier und Mensch, um zuletzt wieder zu zerfallen in Dammsäure und Ammoniak. Hierin liegt das Wunder des Kreislaufs": so belehrt uns Moleschott in seinem Kreislauf des Lebens S. 84 d. h. er hält es für seine höchste Bestimmung einmal zu Dünger zu werden.[5]

Nach dieser Lehre ist also der Stoff das Erste. Aber woher ist dieser Stoff? Man sagt uns: er ist eben. Aber das heißt die Frage nicht beantworten, sondern verbieten. Man sagt: der Stoff ist ewig. Woher weiß man das? Man gesteht zu: diese Voraussetzung ist nothwendig; denn sonst müßte man einen Schöpfer annehmen, und das will man nicht. Aber wie kann die Eigenschaft der Ewigkeit an sich im Wesen der Materie liegen? Mit dem Stoff verbindet man die Kraft. Woher ist diese? Es kann weder der Stoff aus der Kraft, noch die Kraft aus dem Stoffe sein; denn beide sind ganz verschiedener Natur. Aus sich selbst aber kann die Kraft auch nicht

sein; denn sie ist nicht für sich selbst, sondern an den Stoff gebunden. Der Materialismus will das Räthsel des Daseins erklären und beginnt mit zwei räthselhaften, unerklärlichen Größen. — Der Stoff soll aus einer unendlichen Zahl von Atomen d. h. untheilbaren Stofftheilen bestehen. Woher hat der Materialismus seine Atome? Aus der Erfahrung? Nein, denn sie sind nicht wahrnehmbar. Man hat nie ein Atom gesehen und kann keines sehen. „Mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung — sagt aber Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft S. 107 — ist auch die Grenze des Denkens gegeben." Und doch liegen die Atome jenseits der Grenze der Erfahrung! — Diese Atome treten zusammen in verschiedenen Bildungen — fährt man fort. Nach welchem Gesetz? Nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft. Aber können diese eigenschaftslosen Atome Wahlverwandtschaft haben? Und wenn sie auch welche haben — wodurch entsteht die Bewegung dieser Atome? Denn die Materie ist das an sich Bewegungslose und jede Veränderung derselben fordert eine äußere Ursache, wie Kant uns gelehrt hat. Aus dem Gesetz der Anziehung? Aber woher stammt diese? Und woher stammt das Ordnungsmäßige der Bewegung, vermöge dessen in sich zusammenstimmende regelmäßige und sich gleichbleibende Bildungen entstehen? Wir müssen eine höhere Kraft fordern, welche die Körper in das Verhältniß der Anziehung zu einander setzt, und einen intelligenten Willen, der die Bildung des Stoffs nach Gesetz und Ordnung regelt.[6]

Vollends aber scheitert die materialistische Anschauung an der Thatsache des Organismus.

Gäbe es bloß äußerliche mechanische Verbindungen, so könnte man mit der Annahme einer bloß mechanischen Kraft sich begnügen. Aber woher stammt der Organismus? Vergebens hat man versucht ihn auf einen bloß physikalischen Vorgang zurückzuführen.[7] Man mag sich die Atome denken wie man will, sie reichen nicht aus um den Organismus zu erklären. Zwischen der Krystallbildung und der organischen Bildung ist ein wesentlicher Unterschied. Was den Organismus auszeichnet, ist die lebendige Wechselwirkung seiner inneren Theile und die wechselseitige Beziehung, in welche er mit den ihn umgebenden Körpern tritt, wodurch zugleich eine stete Verän-

derung seines Zustandes gesetzt ist. Damit eröffnet sich der Betrachtung eine Welt nicht bloß der Ursachen, sondern der Zwecke. Es ist die höchste Betrachtung der Natur, das Gesetz der Zweckbeziehungen in ihr zu erkennen. Dieß führt aber auf eine höchste Intelligenz. Der Pantheismus Spinozas und die moderne Naturwissenschaft haben einen Kampf gegen diese Idee der „Teleologie“ begonnen: es sei ein „Wahnsinn“ des „kleinen Menschleins, dieser Eintagsfliege“, die unendliche Natur nach Zweckbegriffen beurtheilen zu wollen.[8] Aber das Gesetz des Zweckes ist ein Gesetz unsrer geistigen Natur, und darum suchen und finden wir es auch außer uns. Allenthalben tritt es uns entgegen, im Einzelnsten wie im Ganzen. Jedem Organismus liegt ein Gedanke zu Grunde. Dieser Gedanke ist früher als seine Verwirklichung, und seine Idee beherrscht das Ganze. Cuvier bestimmte den Bau sogar urweltlicher Thiere aus einzelnen Knochen. So sehr beherrscht die Idee des Ganzen auch das Einzelne. Diese Idee arbeitet für die Zukunft. Das Auge ist für das Licht, das Ohr ist für den Schall u. s. w. Aber das Auge wird in der Nacht, das Ohr in der Stille gebildet. Nachdem sie jedoch geworden, treten sie alsbald in Beziehung zu Licht und Schall. Wir sehen, es findet hier eine zwecksetzende Wirksamkeit statt, welche uns über alle äußeren Ursachen zurückweist auf den bildenden, zwecksetzenden Gedanken. Und diese Herrschaft des Gedankens wie sie uns im Einzelnsten entgegentritt, erstreckt sie sich nicht gleicherweise über das Ganze? Der ganzen Welt liegt ein Gedanke zu Grunde, ein Plan und eine fortschreitende Verwirklichung desselben, von den niederen Stufen zu immer höheren, bis an ein höchstes Ziel, so daß die ganze Entwickelung von der Idee der höchsten Stufe beherrscht ist. Das Letzte ist vor dem Ersten, das Ganze ist vor dem Einzelnen — nämlich in der Idee. So beherrscht also eine ideale Macht die Entwicklung des Ganzen und alles Einzelnen. Wie will man diese Thatsache erklären, wenn man nur Stoff und Kraft oder bewußtlos wirkende Natur kennt und nicht die schöpferische Macht einer weltbildenden Intelligenz?

Und wenn man auch versuchen wollte mit jener Annahme für die gegenwärtige Wirksamkeit der Natur auszureichen — wie will

man die erste Entstehung des organischen Lebens überhaupt erklären? Kann organisches Leben aus unorganischem und Lebendiges aus Leblosem werden? Strauß hat zwar, um der Annahme einer Menschenschöpfung zu entgehen, die Menschen entstehen lassen wollen wie nach seiner Meinung der Bandwurm entsteht, „der nicht selten etliche 20 Fuß lang" sei, nämlich durch die sogenannte generatio aequivoca d. h. durch selbständige Entstehung aus bloßen Stoffen ohne Vermittlung eines lebendigen Wesens. Aber die exakte Naturwissenschaft weiß nichts von diesem „Aberglauben" einer generatio aequivoca. Alles Lebendige entsteht nur durch Lebendiges. In der Urzeit soll das freilich alles anders gewesen sein. Da hat die Materie die freie Zeugungskraft besessen, jetzt ist die Kraft der altgewordenen Erde erschöpft.[9] Aber das sind nichts als phantastische Träume. Organismus entsteht nur aus Organismus, Lebendiges nur aus Lebendigem. Mag man sich immerhin auf die chemischen und physikalischen Kräfte berufen und die Natur sich als ein großes chemisches Laboratorium vorstellen — trotz aller Fortschritte welche die Chemie seit drei Decennien gemacht, hat sie noch keine belebte Zelle hergestellt und wird es auch nie können[10], und Fausts Wagner wartet heute noch darauf, daß aus der chemischen Retorte der homunculus hervorgehen solle. Und — es sei, die Natur sei das große chemische Laboratorium, das auch Lebendiges zu erzeugen vermag: aber wo ist der Chemiker, der in diesem Laboratorium arbeitet?[11]

Kurz: dieser Materialismus ist wie eine dünne Eisdecke, die bei jedem Schritt den man thut einbricht. Wie will man darauf seine Weltanschauung aufbauen?[12]

Aber — wendet man ein — wenn es auch mit diesem Materialismus nichts ist, dennoch fällt die christliche Weltanschauung dahin vor den Thatsachen der Astronomie und der Geologie.

Man sagt uns immer wieder: die Astronomie ist die Widerlegung des Christenthums. Das kopernikanische System hat die christliche Weltanschauung schlechterdings unmöglich gemacht, und die neueren Entdeckungen haben dieses Gericht nur vollendet. Nach der christlichen Weltanschauung ist die Erde der Mittelpunkt des Welt-

alls. Denn hier ist der Mensch, der das Ziel der ganzen Schöpfung ist; hier ist Gottes Sohn Mensch geworden zum Behuf einer Erlösung, deren Wirkung sich auf das ganze Universum erstreckt, und mit dem zukünftigen Geschick des Menschen und seiner Erde hängt das zukünftige Geschick der ganzen Welt zusammen. Aber das kopernikanische System lehrt uns, daß die Erde ein verschwindender Punkt im Weltall ist, einer der kleinsten Trabanten von einer der unbedeutendsten Sonnen. Der unendliche Raum ist erfüllt von Sonnensystemen, gegen welche das unsere ein Nichts ist. In unsrem Milchstraßensystem allein sind mehr als 20 Millionen Sonnen! Und unser Milchstraßensystem ist nur wie eine Weltinsel im großen Weltocean! In den weitesten Fernen ist Alles voll Welten. Und was sind das für Fernen! Obgleich das Licht gegen 42000 Meilen in der Sekunde durchfliegt, braucht das des nächsten Fixsterns (α des Centauren, 4½ Billionen Meilen entfernt) doch gegen 4 Jahre um zu uns zu gelangen, die entlegensten Partien der Milchstraße 8000 Jahre, und die fernsten uns noch sichtbaren Nebelflecken wenigstens 20 Millionen Jahre. So versichert man uns wenigstens. Wenn wir mit einem Eisenbahnzug 6 Meilen in der Stunde zurücklegten und Tag und Nacht führen, würden wir doch 400 Jahre brauchen um bis zur Sonne, und da der nächste Fixstern 269420mal weiter entfernt ist, 108 Millionen Jahre um bis zu diesem zu gelangen. Wie kann man also die Erde als den Mittelpunkt des Weltalls ansehn — dieses Stäubchen im Meere des Weltalls? Man muß die Unendlichkeit der Welt bekennen, wie Schiller in seinem Gedichte „die Größe der Welt“:

„Steh! du segelst umsonst — vor dir Unendlichkeit!“
„„Steh! du segelst umsonst — Pilger auch hinter mir! —
Senke nieder,
Adlergedank, dein Gefieder!
Kühne Seglerin! Phantasie!
Wirf ein muthloses Anker hie.““

Das Christenthum steht und fällt mit dem alten ptolemäischen System. Dieses aber ist gefallen vor dem kopernikanischen. Einen vieltausendjährigen Wahn hat dieses über den Haufen geworfen — ein glänzender Triumph des menschlichen Geistes und ein erheben-

der Beweis daß die Wahrheit endlich siegen muß. Die alten Theologen haben wohl gewußt, warum sie sich dagegen wehrten; die römische Kirche hat mit richtiger Konsequenz Galileis Sätze verdammt und ihn zum Widerruf gezwungen. Aber vergeblich.

Was werden wir dazu sagen? Allerdings, das kopernikanische System ist Wahrheit und ein Triumph des Geistes. Aber ist es mit dem Christenthum unverträglich? Wenigstens Kopernikus war nicht dieser Meinung. Mit den Forschungen des Astronomen hat er die frommen Pflichten des Geistlichen vereinigt und seine religiöse Gesinnung war es welche ihn zu seiner großen Entdeckung führte, seine Zeitgenossen aber glaubten ihn mit der Inschrift zu ehren welche auf seinem Bildniß in der Johanniskirche zu Thorn sich befindet und in Uebersetzung etwa so lautet:

Nicht die Gnade die Paulus empfangen begehr' ich,
Noch die Huld mit der du dem Petrus verziehen,
Die nur, die du am Kreuze dem Schächer gewährt hast,
Die nur erfleh' ich.

Die beiden Heroen aber im Gebiete dieser Wissenschaft, Kepler und Newton, waren demüthige und eifrige Christen.[13]

Aber man kann sagen: diese großen Begründer der neuen Astronomie haben die Konsequenzen ihrer folgereichen Entdeckungen noch nicht übersehen. Wir müssen sachliche Gründe geltend machen.

Was wir zu erwidern haben ist vor Allem dieses: die Quantität ist nicht der Maßstab für die Qualität. Birgt nicht oft der kleinste Raum die größten Wunder? Wenn uns das Teleskop zeigt, daß unsre Welt im Universum wie ein Sandkorn sei, so zeigt uns das Mikroskop fast in jedem Sandkorn eine neue Welt.[14] Von der äußern Ausdehnung hängt nicht die Bedeutung einer Sache ab; Quantität und Qualität stehen oft geradezu im Gegensatz zu einander. Schon der 8. Psalm hat diesen Gedanken ausgesprochen, wenn er hervorhebt, wie der Mensch gegenüber den mächtigen Weltkörpern ein verschwindendes Atom sei und doch das Organ Gottes. Der kleinste Organismus steht höher als die größte unorganische Masse, die Rose im Thal höher als das ragende kahle Felsgestein, und der Geist ist mehr werth als die ganze Materie, und so denn auch die

Stätte, in welcher der Geist zu seiner Entwicklung kommt, mehr als der ausgedehnteste Raum, der nur die Vorstufe dieser Geistesentwicklung bildet. Unsre Erde enthält hiefür die schlagendsten Belege. Die Erde ist doch wohl bestimmt, die Heimat des Menschen zu sein und nicht der Wallfische. Und doch besteht sie zu zwei Drittheilen aus Wasser. Und von dem einen Drittheil ist wieder ein großer Raum durch Kälte, Hitze, Sand und Morast unbewohnbar gemacht oder doch wenigstens so beschaffen, daß es scheint als ob die Natur nur eine Probe habe anstellen wollen, wie weit wohl der Mensch unter den ungünstigsten Verhältnissen der Entwicklung fähig sei, wie Herder von den Eskimos sagt. Und warum muß er diesen seinen Antheil an der Erde noch mit allen den Raubthieren und dem Gewürme theilen, die ihm den Platz streitig machen? Man muß also nicht den äußerlichen Maßstab der Quantität anlegen. Mit Recht sagt Michelet: „die Quantität des Raumes ist absolut gleichgiltig für die Offenbarungen des Geistes, der sich oft gefällt in den kleinsten Raum die größten Wunder einzuschließen." So wenig der kleine Menschenleib des Geistes unwürdig ist, der doch die Welt umspannt, so wenig die kleine Erde Gottes, um sich darauf zu offenbaren. Oder „wie viele Quadratmeilen müßte wohl ein Planet haben, um einer Incarnation des Ewigen den gehörigen Anstand zu verleihen?"[15]

Aber wir können auch erkennen — so weit wenigstens wir zu urtheilen vermögen —, daß unsre Erde in unsrem Sonnensystem, zwar nicht äußerlich mathematisch, aber sachlich und in ihrer Beschaffenheit eine centrale Stellung einnimmt, so daß sie nicht der sinnliche, wohl aber der geistige Mittelpunkt desselben ist. Denn kein andrer Körper unsres Sonnensystems ist so wie die Erde geeignet, die Stätte organischen Lebens zu sein. Eine solche Vergleichung der Erde mit jenen andren Körpern dürfen wir aber anstellen, weil nicht bloß dieselben Gesetze auf ihr herrschen wie auf jenen, sondern jene auch, wie die Astronomie und die Physik lehren, aus Grundstoffen bestehen die denen unsrer Erde ähnlich sind.[16] Andererseits aber fordert das organische Leben, wie das des Geistes und Gemüths, äußere Voraussetzungen, wie sie auf den andern Körpern unsres Systems entweder gar nicht oder nicht in derselben Vollkom-

menheit vorhanden sind wie auf unsrer Erde. Vor Allem ist bei der Sonne das Gewicht ihrer Masse so groß und die Bande der Materie sind deßhalb dort so vielmal (28½ mal) stärker als bei uns, daß, wie Mädler sagt, „unsere Herkulesse, auf die Sonne versetzt, sich als gliederlahme, bejammernswürdige Schwächlinge produziren würden,“[17] wenn die Beschaffenheit der Sonne nicht von vorn herein alle Möglichkeit der Bewohnung ausschlösse. Je weiter wir aber uns von der Sonne entfernen, um so ungeeigneter sind die gesammten materiellen Verhältnisse für eine menschenähnliche Existenz.[18] Um den entferntesten Planeten, den Neptun, bei Seite zu lassen, weil bei diesem die Verhältnisse am ungünstigsten sind, so ist bereits auf dem Uranus, in einer Entfernung von 386 Millionen Meilen von der Sonne, das Licht derselben so schwach, daß das Auge fast wie das einer Nachteule konstruirt sein müßte, wenn es in dieser traurigen Dämmerung etwas sollte erkennen können. Aber es könnte ja Gott gefallen haben, die Augen dort so zu konstruiren. Allein die Sonne erscheint dort so klein — kaum dreimal so groß als uns Jupiter erscheint —, daß sie sich unter den übrigen Sternen fast verliert. Und da das Sonnenlicht dort nur 3/1000 von der Kraft und Helle unsres irdischen Sonnenlichtes hat, so findet kaum ein wahrnehmbarer Unterschied von Tag und Nacht, von Abend und Morgen Statt, sondern Alles ist stets in ein einförmiges Grau gehüllt. Da ist dann aber auch keine Poesie möglich, und damit auch kein wahres Gemüthsleben. Da ferner die Axe des Uranus in die Ebene seiner Bahn fällt, so steht die Sonne immer das halbe Jahr (= 42 Erdenjahren) über der nördlichen, das halbe Jahr über der südlichen Hälfte! Das Verhältniß der Jahreszeiten ist zwar auf dem Saturn bei einer Axenneigung von 40 Graden besser, auch erscheint auf ihm die Sonne bereits größer; aber höchst wahrscheinlich besteht er nur aus Wasser, Eis und Schnee, bietet also keinen Raum für irgend eine menschenähnliche Existenz; obendrein beträgt seine Dichtigkeit nur 1/10 der Dichtigkeit der Erde, ungefähr die doppelte des Korkholzes, kein anderer Planet hat eine so lockere Masse. Der Ring aber, der ihn umgibt, wirft seinen Schatten, der etliche Millionen Meilen lang ist, 15 Erdenjahre auf die winterliche Hälfte,

so daß die Bewohner alle 15 Jahre wandern müßten. Der Jupiter hat eine geradestehende Axe, also gar keinen Wechsel der Jahreszeiten, ohne welche wir uns ein richtiges leibliches Dasein mit allen seinen Pflichten und Aufgaben gar nicht zu denken vermögen. Und wenn man in der Bewegung der Streifen die ihn umgeben mit Recht Veränderungen der Wolken gesehen hat — was freilich nicht feststeht —, so würde von da aus auf Stürme zu schließen sein, welche in einer Sekunde 7—11000 Fuß zurücklegen, während die stärksten Stürme auf der Erde nur eine Geschwindigkeit von 60 Fuß in der Sekunde haben — so daß also schlechterdings nichts auf diesem sturmgepeitschten Boden existiren könnte. Die Asteroiden dürfen wir wohl übergehen, da sie nur versprengte Trümmer eines größeren Planeten und von so geringer Anziehungskraft sind, daß die Muskelbewegung, mit der wir einen Fuß aufheben, uns dort haushoch in die Luft schnellen würde. Auf dem Mars wäre die Existenz noch am erträglichsten, aber doch nur weil er der Erde ähnlich ist, ohne sie jedoch zu erreichen. Die Venus kommt in ihrer Beschaffenheit der Erde sehr nahe, aber bei einer Axenneigung von 72 Graden hat sie einen zu grellen Wechsel der Jahreszeiten. Auch hat man aus der Wolkenlosigkeit ihrer Atmosphäre schließen wollen, daß sie wasserlos, also für organisches Leben ungeeignet sei. Der Merkur aber, dessen Oberfläche nur den neunten Theil von der Oberfläche der Erde beträgt, ist doch gar zu klein für den Menschen: „sein Vaterland muß größer sein." Wir sehen: nur in der Erde ist die Idee des Planeten verwirklicht. Die andern Planeten sind nur Stufenansätze dazu; die Erde ist der Planet schlechthin, das Ziel und der Centralpunkt des Planetensystems, — so weit wenigstens wir zu urtheilen vermögen — der einzige Körper in unsrem Sonnensystem, der für die Entfaltung eines höheren organischen Lebens geeignet ist.

Ueber die Fixsternwelt aber, welche jenseits unsres Sonnensystems liegt, wissen wir so gut wie nichts. Wir werden annehmen dürfen, daß unsre Welt ein in sich geschlossenes System bildet, eingefaßt von den Lichtmauern der Milchstraße, mit einem Centrum, welches Mädler in der Plejadengruppe und zwar im Stern Alcione gefunden zu haben glaubt. In dieser Fixsternwelt liegt unser Son-

nensystem in der sternenärmsten Region, wie eine Insel im Ocean, zwar nicht in der Mitte, aber der Mitte nahe, „gleichsam noch auf dem geräumigen Marktplatz“ der großen Weltenstadt,[19] ähnlich wohl wie unsre Erde im Sonnensystem. Und jenseits unsres Fixsternsystems liegen neue Welten — aber wer will sie erkunden und wer mißt ihre Grenzen? Wir haben nur Vermuthungen, nichts weiter.

Man hat in neuerer Zeit den ungeheuren Raum, den die Astronomie aufgeschlossen, mit der ungeheuren Zeit, welche die Geologie fordert, parallelisirt.[20] Ist diese Parallele berechtigt, so können wir sagen: so gut die ungeheure Zeit der Erdbildungen ihr eigentliches Ziel doch im Menschen findet — sollte nicht ähnlich der ungeheure Raum der Welt in Beziehung zur Stätte des Menschen stehen? Wie sich der Mensch zur Zeit verhält, so wird sich die Stätte des Menschen zum Raum verhalten. Warum soll sich nicht auf dieser Stätte eine Geschichte vollziehen können, welche von entscheidender Bedeutung für das Universum ist? War hier die Souveränität Gottes in Frage gestellt, so mußte sie eben hier festgestellt werden, und war hier eine Offenbarung der Gnade nöthig, so mußte sie eben hier erfolgen. Und was hier geschah, das geschah für die Welt und war für diese entscheidend, weil es eine That Gottes von fundamentaler Bedeutung war. Man muß die innere Bedeutung dessen was geschah wägen, und nicht den äußern Umfang des Raumes auf dem es geschah messen. Von dieser Betrachtung weiß die Astronomie aus eignen Mitteln nichts, aber sie verwehrt sie auch nicht, sondern verstattet sie und bietet auch die entsprechenden Voraussetzungen dafür.

Wenden wir uns zur Frage der Geologie!

Wir müssen zuerst die Thatsachen feststellen.

Die Erde ist nicht sogleich in ihrer jetzigen Gestalt und mit den jetzt auf ihr lebenden Wesen geschaffen worden, sondern sie bildete sich allmählich. Dieß ist die gewisseste Thatsache der Geologie. Sei es nun daß man — nach plutonistischer Theorie — die Erde zuerst als eine glühend geschmolzene Kugel denkt, deren Oberfläche sich in allmählicher Abkühlung verdichtete und mit Wasser bedeckte, oder daß man — nach neptunistischer Theorie — von vornherein den gesammten Stoff in wässerigem Zustande annimmt, aus welchem er sich dann

erst zu krystallisiren und von dem Wasser zu sondern begann —: immer ist die Erde zunächst eine chaotische Masse, welche nur allmählich sich gliederte und belebte, und von den niederen Organismen der Pflanzen- und Thierwelt zu einer höheren fortschritt, bis diese Bildungsthätigkeit mit dem Auftreten des Menschen abschloß.[21]

Man bestimmt die Zeitfolge der verschiedenen Formationen der Gebirge und Erdschichten theils nach der Lage, in welcher sie über einander geschichtet sind, theils nach den Versteinerungen, die sie enthalten und die einen Fortschritt der Entwickelung deutlich erkennen lassen. Das Urgebirge enthält noch keine Versteinerungen. Diese beginnen erst mit dem sogenannten Uebergangsgebirge, zu welchem besonders die Steinkohlenformation gehört. In ihnen finden sich die ersten Versuche von Organismen in den krebsartigen Trilobiten, zweischaligen Muscheln, pflanzenähnlichen Strahlthieren, Insekten, Fischen, Reptilien u. s. w. Aber was vor Allem charakteristisch ist für diese Periode, das ist die außerordentliche Vegetation. Eine mächtige Pflanzenwelt ist hier begraben, die aus riesigen Schachtelhalmen, baumhohen Farnkräutern, besonders aber dann aus den Torfmoosen bestand, welche üppig wuchernd den sumpfigen Boden bedeckten.[22] Wie groß dieselbe gewesen, sieht man aus der mächtigen Ausdehnung der Steinkohlenlager, welche durch die auslaugende Thätigkeit des Wassers aus jener Vegetation gebildet wurden. Die Ostküste Englands allein enthält 338,500 Mill. Ctr. Steinkohlen. Und nun noch die großen Kohlendistrikte an der Saar und Ruhr und in Amerika! Und die noch größeren die man neuerdings in Rußland gefunden hat! Welch eine Pflanzenwelt muß das also gewesen sein, die hier begraben ist! Dagegen treten die thierischen Ueberreste sehr zurück. — Auf diese Steinkohlenzeit folgt nach der nur wenig mächtigen Bildung der Zechsteinformation die Triasformation (der bunte Sandstein, Muschelkalk und Keuper), die Juraformation und die Kreideformation: diese alle zusammengefaßt unter dem Namen der sekundären Formationen. Auch hier finden sich Pflanzenüberreste, aber die thierischen treten bereits stärker hervor. Und zwar sind es zunächst Wasserthiere und Amphibien, deren Reste sich finden, Mollusken, Fische, Reptilien, besonders Saurier; auch einzelne Vögel. Erst

später treten Säugethiere auf. Diese gehören der sogenannten Tertiärperiode an, so zwar daß sie sich immer mehr den gegenwärtig lebenden Gattungen annähern. Bären, Hyänen, Pferde, Tapire und ähnliche sind die hauptsächlichsten Repräsentanten der noch jetzt lebenden Gattungen dieser Periode, von welcher die zu Braunkohlen gewordenen Wälder ein in der Erde begrabenes Denkmal sind. Die Tertiärzeit geht in die Diluvial- und Alluvialzeit aus, mit welcher die gegenwärtige Gestalt der Erde und ihrer Erzeugnisse sich bildete. Dieser letzten Zeit erst gehören die Affen und schließlich der Mensch an.

Das ist — im allgemeinsten Umriß — der Befund, welchen die Geologie zu Tage gefördert hat. Man muß nicht nur den Fleiß, die Ausdauer und den Scharfsinn der geologischen Forschungen anerkennen, sondern wird auch zugestehen müssen, daß die von der Geologie festgestellte Bildungsgeschichte unsrer Erdrinde in den Hauptsachen als gesichert anzusehen ist. Hiemit steht nun aber, sagt man, der biblische Bericht in handgreiflichem Widerspruch. Der biblische Bericht ist Ausdruck einer kindlichen Anschauung der Urzeit, nach welcher Gott wie ein irdischer Werkmeister Eins nach dem Andern macht und Theil zu Theil fügt, bis das Ganze fertig ist. Die Naturwissenschaft gibt uns ein anderes Bild. Aus dem Schoße der Natur erzeugen sich durch die Macht der einwohnenden Kräfte und Gesetze immer neue und höhere Bildungen; unendlich lange Zeiten, viele Millionen von Jahren vergingen, bis die Erde die Stufe der gegenwärtigen Vollkommenheit erreichte. Von allen diesen großen Veränderungen der Erdperioden mit ihren wechselnden Pflanzen- und Thierwelten lesen wir in der Schrift nichts. Dieser Widerspruch muß also anerkannt werden. Wenn aber — folgert man dann weiter — schon das erste Blatt der Bibel einen so augenscheinlichen Irrthum enthält, wird es dann der Mühe werth sein die folgenden Blätter aufzuschlagen?

Sind beide, Bibel und Geologie, wirklich einander so widersprechend und unvereinbar?

Wenn wir an einem alten vielerprobten Freunde etwas wahrnehmen oder über ihn hören, was wir nicht verstehen können, werden wir nun gleich irre an ihm werden oder über ihn aburtheilen,

und nicht lieber mit unsrem Urtheil zurückhalten, bis uns eine spätere Zeit etwa die nöthige Aufklärung bringt? Ein solcher alter vielerprobter Freund ist uns allen die Bibel. Treten uns da Räthsel und Widersprüche entgegen, die wir nicht zu lösen wissen, so werden wir lieber uns bescheiden und die Aufklärung von der Zukunft erwarten, als daß wir schnellfertig über sie aburtheilen. Denn sind wir gewiß, daß wir sie auch richtig verstehen, so wie wir etwa glauben, sie verstehen zu müssen? Kann uns nicht noch ein anderes Verständniß aufgehen? Als Kopernikus sein System vorlegte, glaubte man im Interesse der Bibel ihm widersprechen zu müssen. Dieser Widerspruch ist verstummt und die Bibel ist den Gläubigen seit Kopernikus so gewiß wie vor ihm. Sie haben erkannt, daß sie nicht dazu da ist Astronomie zu lehren, sondern den Weg zur Seligkeit, und daß sie von den Bewegungen der Himmelskörper eben in der populären Weise des Augenscheins redet, wie es die Menschen allein verstehen konnten und wie wir Alle heutzutage noch reden. So könnte uns wohl noch ein und der andre Mißverstand in der Auffassung der Bibel anhaften und mit der Zeit sich heben, ohne daß sie an ihrem Werthe für uns irgend etwas verlöre. Und wie wir so uns nicht einnehmen zu lassen brauchen gegen unsre Bibel, so brauchen wir auch nicht ohne Noth ängstliches Mißtrauen zu hegen gegen die Forschungen des menschlichen Verstandes und zu meinen, wir müßten diese gleich durch die äußere Autorität des Schriftworts niederschlagen. Es ist eine Nothwendigkeit des menschlichen Geistes und auch Gottes Wille, daß der Mensch forsche. Die Geschichte zeigt, daß er es gar nicht lassen könnte, auch wenn man es ihm verbieten wollte. Und nicht minder, daß es einen wirklichen Fortschritt in der Erkenntniß gibt. Wenn nur die Forschung im Geiste ernsten demüthigen Wahrheitssinns geschieht, dann wird ihr auch Gottes Segen nicht fehlen. Den Aufrichtigen läßt es Gott gelingen. Freilich geht der Weg menschlicher Wahrheitsforschung durch Irrthum hindurch. Dieser kann und soll nun einmal nicht erspart werden. Und gerade die gründlichsten Forscher auf dem Gebiete der Naturwissenschaft werden am bereitwilligsten zugestehen, daß gar Manches was jetzt noch für sicher gilt, sich über kurz oder lang als Irrthum ausweisen kann. Es ist nur

die Oberflächlichkeit, welche die vorübergehenden Meinungen gleich für ausgemachte Wahrheiten ausgibt. Und es ist nur ein sittlich verwerflicher Mißbrauch der Wissenschaft, wenn man sich beeilt aus ihren wirklichen oder vermeintlichen Ergebnissen Waffen zu schmieden, um damit den religiösen Glauben zu bekämpfen. Mit diesem Mißbrauch hat die Wissenschaft selbst nichts zu thun und ihre wahren und würdigen Vertreter auch nichts. Das ist nur Sache der Wegelagerer.

Je mehr wir uns umsehen im Gebiete der geologischen Forschungen, um so mehr stoßen wir auf Hypothesen, ungelöste Probleme und Verschiedenheit der Ansichten. Es ist zwar wohl übertrieben, wenn Lichtenberg von neun Zehnteln der 50 Hypothesen, die er über die Erdbildung aufzählt, urtheilt, daß sie mehr zur Geschichte des menschlichen Geistes als zur Geschichte der Erde gehören;[23] aber die rasche Eile, mit der ein Erklärungsversuch schon nach wenigen Jahren den andern verdrängt, die große Unsicherheit und Verschiedenheit der Ansichten, die auch in Fundamentalfragen noch herrscht, müssen Alle zugestehen. Ich will nur etliche der wichtigsten hervorheben. Während Cuvier die Bildung der Erdrinde — die Verschiebungen der Gesteinschichten, die Hebungen und Senkungen, die Höhen und Tiefen der Erdoberfläche — nur durch die Theorie der gewaltsamen Erdumwälzungen erklären zu können glaubte, welche durch andere als die gegenwärtigen Kräfte hervorgerufen sein müsse, deren Aufeinanderfolge aber eine planmäßig wirkende Schöpferhand nicht verkennen lasse — eine Theorie die weite Verbreitung gefunden und besonders durch Agassiz weiter ausgebildet und begründet worden —; lehrt dagegen die Schule Lyells, dessen Autorität gegenwärtig die Meisten folgen, daß von Anfang an dieselben Gesetze in derselben Weise thätig gewesen seien wie gegenwärtig, und fordert deßhalb ungeheure Zeiträume, um Raum zu gewinnen, damit die still und langsam wirkenden Kräfte jene vielen und großen Veränderungen hervorrufen konnten, deren Denkmale wir im Schooß der Erde finden; wogegen dann wieder Andere in dieser unabsehbaren Langwierigkeit und Zufälligkeit nicht das Geringste von Großartigem zu finden vermögen, sondern rasche und heftige Katastrophen und geniale Entwicklungen fordern, ähnlich

wie auch in der Entwicklung des einzelnen Menschen die ersten Monate vor und nach der Geburt Fortschritte bewirken, wie später ganze Jahre, ja Decennien sie nicht hervorbringen.[21] Während die Einen, wie Darwin und seine Richtung, die ganze Mannigfaltigkeit der Organismen aus einer oder einigen wenigen Grundformen durch allmähliche Umänderung in unabsehbaren Zeiträumen sich entwickeln lassen durch die verschiedenen Stufen hindurch bis zum Menschen, sehen Andere hierin nur eine „willkürliche“ und „unwissenschaftliche“ Hypothese, zu der die ausreichende Begründung durch die Thatsachen fehle, und lehren dagegen, daß im Gebiete des organischen Lebens Neubildungen stattgefunden haben.[25] Während man noch vor wenigen Jahren für ausgemacht erklärte, die große Fluth, welche nach dem Ergebniß der geologischen Forschung der gegenwärtigen Gestalt der Erde voranging, habe vor dem Dasein der Menschen stattgefunden und habe mit der großen Fluth, von welcher die Ueberlieferungen der Völker und die Schrift berichten, nichts gemein, diese finde vielmehr in der Naturwissenschaft keine Bestätigung, so glaubt man sich jetzt durch die Funde in den Kiesbetten von Abbeville u. s. w. oder durch die Knochenfunde bei Aurignac u. dgl.[26] genöthigt, zur Zeit jener Fluth Menschen auf Erden anzunehmen, so daß jene Ueberlieferungen eine Bestätigung fänden und nur der Zeit nach weiter hinaufzurücken wären, über welche aber noch solches Schwanken herrscht, daß während Cuvier sich mit 5 oder 6 Tausend Jahren begnügt, Waitz dagegen in seinem gelehrten Werke über die Anthropologie der Naturvölker 1859 I, 336 f. uns für die Existenz der Menschen auf Erden die Wahl läßt zwischen 35,000 und 9 Mill. Jahren! Diese Beispiele lehren wohl zur Genüge, wie viel noch fehlt, daß man in der Geologie zu allseitig gesicherten Resultaten gerade in den Fragen, in denen sie sich mit der Bibel berührt, gekommen wäre. Bevor aber diese gewonnen sind, kann auch eine abschließende Vergleichung zwischen Naturwissenschaft und Schrift gar nicht angestellt werden, und jeder voreilige Versuch der Ausgleichung kann leicht nur mehr stören als fördern. Beschränken wir uns also auf das, was nach dem gegenwärtigen Stande der Dinge möglich ist!

Da kommt denn vor Allem Alles darauf an, den rechten Gesichtspunkt zu gewinnen. Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß die Bibel kein Lehrbuch der Astronomie oder Geologie ist, sondern eine Urkunde der Religion, daß sie nicht dazu da ist, die Fragen der Naturforschung zu beantworten oder die Untersuchung derselben zu ersparen oder auch nur zu erleichtern, sondern das religiöse Interesse zu befriedigen. So ist also auch, was sie von der Schöpfung der Welt sagt, nicht ein naturwissenschaftlicher Bericht, sondern ein religiöser. So muß man also auch nicht das darin suchen, was nicht darin stehen soll.

Da ist nun das Erste das, daß die Welt von Gott geschaffen ist. Die Geologie beginnt mit dem Chaos, dem wogenden und gährenden. Woher dieses Chaos sei, weiß die Geologie nicht. Die Schrift geht über das Chaos der Geologie zurück und sagt, Gott habe den ersten Stoff selbst geschaffen, aus welchem allmählich diese wohlgeordnete und bildungsreiche Welt geworden sei. Das ist ein Satz der die Geologie gar nicht berührt, den sie aus ihren Mitteln weder begründen noch verneinen kann, er liegt jenseits ihrer Wissenschaft; wohl aber ist es ein Satz von religiösem Interesse und hiefür von fundamentaler Wichtigkeit.

Zum Andern sagt uns die Schrift, daß das Leben auf Erden, die Welt der Pflanzen und der Thiere einen Anfang genommen, und zwar durch das Zusammenwirken der Naturkräfte und der schöpferischen Thätigkeit Gottes. Gott sprach: „Die Erde bringe hervor", „das Wasser errege sich", und „Gott schuf". Und von einem Anfang des organischen Lebens sagt uns auch die Naturwissenschaft, und sie verzichtet darauf — wenigstens die besonnene — die Entstehung desselben anders erklären zu können als durch die Annahme einer höheren, schöpferischen Kraft.

Zum Dritten sagt die Schrift, daß die Erde geworden sei in allmählicher Steigerung vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom Unfreien zum Freien, immer mehr dem Menschen sich annähernd, bis sie in diesem die Krone und das Ziel ihrer Bildungen fand. Dieß nun ist von religiöser Bedeutung, weil daraus erhellt, daß der Mensch als das Ziel der

Schöpfung Gottes auch Gottes eigentlicher und letzter, darum sein erster Gedanke war, daß es Gott auf den Menschen und sein Verhältniß zu demselben abgesehen hatte. Davon weiß die Naturforschung nichts und hat nichts davon zu wissen. Denn das ist eine Frage der Religion. Aber die Voraussetzung hievon, die allmählichen Stufenfortschritte der irdischen Bildungen bis zum Menschen, bestätigt sie auf das Schlagendste und jeder Fortschritt ihrer Forschungen ist ein Fortschritt dieser Bestätigung. Wenn die Schrift die Erde zuerst mit Wasser bedeckt sein, dann Gebirge und Festland sich emporheben, dieses mit Vegetation sich bedecken, das Wasser mit Fischen, die Luft mit Vögeln sich erfüllen, darauf die Landthiere folgen und das Ganze mit dem Menschen schließen läßt, so ist das — nur eben in großen Zügen und allgemeinen Umrissen, wobei nur die Hauptglieder hervorgehoben und die Nebenglieder bei Seite gelassen werden — derselbe Entwicklungsgang, den die geologische Forschung uns aufgeschlossen hat.[27]

Man hat zwar Anstoß daran genommen, daß das Licht vor der Sonne und die Sonne jünger als die Erde sein soll. Aber was die Naturwissenschaft überhaupt über diese Fragen weiß — und im Grunde kann sie darüber nur Vermuthungen aufstellen — das muß wenigstens die Möglichkeit der Schriftaussagen anerkennen. Jetzt zwar ist das Licht uns nur durch die Sonne vermittelt. Aber es ist bekannt, daß die Körper unter verschiedenen Umständen leuchtend sein können: so bei intensiven und raschen chemischen Verbindungen zweier Stoffe oder beim Freiwerden von Elektricität. Welcher Art nun jenes erste Licht war, wissen wir nicht; aber daß Licht möglich ist ohne die Sonne, wissen wir. Ueber die Bildung der Himmelskörper aber gibt es nur eine Theorie, die der große Herschel aufgestellt und La Place für unser Sonnensystem näher ausgeführt hat, die sogenannte Nebeltheorie, nach welcher aus einem großen gasartigen Fluidum, das im nächtlichen Raume ausgebreitet war, sich einzelne ungeheuere Dunstkugeln bildeten, die sich dann zu Weltkörpern gestalteten, und daß auch unser Sonnensystem eine solche Dunstkugel war, innerhalb deren sich zuerst die äußersten, dann die inneren Planeten und zuletzt die Sonne bildete, so daß die Sonne als fester Körper allerdings jünger wäre als die Erde. Von den Fix-

sternen aber und ihrer Bildung kann man gar nichts sagen. So daß also dieß Alles sich wohl mit einander verträgt.

Nur Eines ist was die Naturforschung sich ausbittet, nämlich daß wir ihr große Zeiträume zugestehen und sie nicht etwa in sechs 24stündige Tage einspannen wollen; denn das sei schlechterdings unmöglich. Es genüge hiefür z. B. auf die großen Steinkohlenlager zu verweisen, die aus einer mächtigen Pflanzenwelt durch die auslaugende Thätigkeit des Wassers sich gebildet und z. B. in N.-A. allein nach H. Rogers einen Raum von 6250 □Meilen einnehmen oder im Saarbrücker Gebiet theilweise 19—20000 Fuß unter den Meeresspiegel hinabreichen[28]; oder auf die einer späteren Zeit angehörigen mächtigen Braunkohlenlager (wie denn z. B. Hartig das Alter eines kolossalen fossilen Cypressenstammes im Siebengebirge auf 3100 Jahre bestimmt — und nun liegen dort im Siebengebirge nicht weniger als 13 Braunkohlenflötze übereinander[29] —): und man könne und dürfe doch nicht annehmen, daß Gott etwa alles das plötzlich werden lassen und ihm nur den Schein des allmählich Gewordenen aufgedrückt habe, so daß unser Forschen dadurch getäuscht und irre geführt würde, wie wir uns ja auch von der Allmählichkeit der Entstehung dieser Bildungen überzeugen können. Und allerdings, wenn wir das Alles und so viel Anderes erwägen, so brauchen wir, wenn auch nicht die Billionen u. s. w., mit denen die Schule Lyells so freigebig ist, doch immerhin sehr große Zeiträume. Das also ist es, was die Geologie sich von uns erbittet. — Wie es sich nun mit den Tagen verhalte, darüber sind die Theologen, auch die schriftgläubigen, selbst nicht einig, — da ja auch von Tagen die Rede ist vor der Sonne. Ob man nun darunter große Perioden verstehen möge, da ja tausend Jahre vor Gott sind wie ein Tag, so daß darunter nicht Menschentage sondern große Welttage gemeint wären; oder ob man die Tage nur als eine Form der Einkleidung ansehe, in welcher die Sache selbst der menschlichen Vorstellung nahe gebracht werden solle, die jene Thatsachen der Schöpfungsgeschichte anders nicht zu fassen vermochte — wie man dieß auch verstehen mag, das ist gewiß: es handelt sich in den Tagewerken nicht um die Tage, sondern um die

Werke. Denn nicht die Zeit ist ein Interesse der Religion, sondern die Sache. Das aber ist die Sache, um die sichs handelt, daß Gott die Welt geschaffen durch die Macht seines Willens in freier Liebe, in allmählichem Fortschritte der einzelnen Bildungen auf den Menschen zu, um in ihm das Ziel seiner Schöpfungswerke zu finden und mit ihm ein Band der Gemeinschaft im Geiste zu knüpfen.

Ist aber die Welt eine Schöpfung Gottes, dann ist uns auch gewiß daß wir in ihr einen Spiegel göttlicher Macht, Weisheit und Güte haben. Die Naturwissenschaft sieht in ihr einen Wirkungsplatz von Naturkräften und Naturgesetzen. Mit Recht. Aber das ist sie nicht allein. In den Erzeugnissen dieser Kräfte und Gesetze haben zugleich göttliche Eigenschaften sich versichtbart und göttliche Gedanken verwirklicht. Diese religiöse Betrachtungsweise hat ihr inneres Recht und ihren guten Grund — nicht bloß eine subjektive Berechtigung sondern eine objektive — und kommt mit jener naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise so wenig in Konflikt wie der Satz von Gott dem Schöpfer mit der naturwissenschaftlichen Untersuchung der einzelnen Bildungen. Das ist eine Betrachtungsweise welcher der Mensch sich auch gar nicht entschlagen kann, und ohne welche ihm die Welt arm und kalt würde. Das ist vielmehr die Freude wie unsres Herzens so auch unsres Geistes, daß wir allenthalben Gottes Gedanken verkörpert finden. Die Natur ist eine Welt der Symbolik, eine reiche Bilderschrift, die wir entziffern und lesen sollen und können. Alles Sichtbare birgt ein Geheimniß, ein unsichtbares Geheimniß; das letzte Geheimniß von Allem ist Gott.

Ist die Welt auf den Menschen hin geschaffen, so ist sie nicht etwas uns Fremdes, sondern ein uns verwandtes Leben tritt uns in ihr entgegen und berührt uns sympathisch. Wir fühlen es: hier wogt ein Leben, welches uns meint; wir sind das Wort seines Räthsels; darum klingen alle die Stimmen der Natur in der Menschenbrust wieder und der Mensch ist die Zunge der Schöpfung. In seinem Geiste spiegelt sich das Universum und er spricht das Geheimniß desselben aus. Das Wort der Erkenntniß seines Geistes aber soll in seinem Munde zum Lobpreis werden, welcher den Schöpfer dieser Welt verherrlicht.

Fünfter Vortrag.

Der Mensch.

Die Schrift lehrt uns daß die Welt von Gott geschaffen, daß sie eine freie That seiner Macht, Weisheit und Liebe sei, und daß Gott bei der Schöpfung der Welt den Menschen im Sinne gehabt. Denn nicht um die Pflanzen und Thiere war es Gott zu thun, sondern um den Menschen. Dieser ist der eigentliche Gedanke Gottes, die göttliche Idee, welche die ganze Schöpfung dieser Welt beherrscht, die Verwirklichung des wesentlichen Willens Gottes. Diesen Gedanken drückt die Schrift so aus, daß sie Gott wie in einer Berathung mit sich selbst begriffen darstellt, deren Resultat die Bildung des Menschen ist. Darin liegt denn daß mit dem Menschen etwas Neues beginnt, daß er spezifisch verschieden ist von der übrigen körperlichen Schöpfung die ihn umgibt, daß diese nur eine Vorstufe auf ihn ist, daß er das Ziel und die Krone der Schöpfung, somit auch das Ende derselben ist. So erscheint der Mensch in der Schrift. Die neuere Naturforschung hat hingegen vielfach Widerspruch erhoben. Um drei Fragen handelt es sich hiebei zunächst, um die nach dem Alter, dem Ursprung und der Einheit des Menschengeschlechts.

1. Die Frage nach dem Alter des menschlichen Geschlechts nimmt gegenwärtig das lebhafteste Interesse in Anspruch.[1] Nach der Bibel hat man das Alter des menschlichen Geschlechts auf etwa 6000 Jahre veranschlagt; die moderne Naturforschung aber rechnet mit Hunderttausenden von Jahren. Und natürlich, wenn Lyell Recht hat, daß die gegenwärtige Gestalt der Erde nur von den jetzt wirkenden Kräften auf unendlich langsamem Wege herbeigeführt sei, der Mensch aber schon früheren Perioden der Erdbildung angehörte, oder Darwin, daß der Mensch nur durch höchst allmähliche Vervollkommnung niedrigerer Bildungen zu Stande gekommen sei, so

müssen wir mit dem Ursprung unseres Geschlechts in unvordenkliche Zeiten hinauf wandern. Diese Folgerung glaubt man durch eine Reihe neuerer Funde bestätigen zu können. Man sieht es gegenwärtig für so gut wie festgestellt an, daß der Mensch gleichzeitig mit solchen Thieren — Höhlenhyänen, Höhlenbären, Mammuththieren u. s. w. — bereits auf unsrer Erde lebte, welche man bisher der sogenannten tertiären Periode zuwies, einer Periode die der letzten Bildungszeit der Erde voranging. Besonders ist der Fund zu Aurignac, am Nordabhang der Pyrenäen, hiefür bedeutungsvoll geworden. Man hat hier nämlich eine Begräbnißstätte aufgegraben mit 17 menschlichen Skeletten, rohen Waffen und Schmucksachen, und den Spuren eines uralten Todtenmahles das man dort gehalten. In Verbindung hiemit aber haben sich Reste von Knochen jener urweltlichen Thiere gefunden, so daß wir dadurch in eine Zeit zurückgeführt werden, in welcher der Mensch die Erde noch mit diesen Raubthieren theilte. Aber die Frage ist: haben wir das Dasein des Menschen weiter hinauf-, oder die Existenz jener Thiere weiter herabzurücken? Ist das Menschengeschlecht älter, oder sind jene Thiergattungen jünger als man dachte? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, sie liegt in den Pfahlbauten vor.[2]

Seitdem man im Winter 1853/54 im Züricherſee zum ersten Male die Reste uralter Wohnungen, die auf Pfählen in das Wasser hineingebaut waren, gefunden, hat jedes Jahr neue Entdeckungen solcher Art gebracht. Sie eröffnen uns einen Blick in die ältesten Kulturzustände unsres Erdtheils von denen wir wissen. Stein und Knochen waren das Material aus dem jene ersten Bewohner Europas ihre Waffen und Geräthschaften verfertigten. Dann erst scheinen andere Völker, die Kelten, gekommen zu sein, welche durch ihre ehernen Waffen über jene Urbewohner Herr wurden. Wann haben jene Bewohner der Pfahlbauten gelebt? In neuerer Zeit mehren sich die Funde von Erz und sogar von Eisen in diesen Bauten. Also bestanden diese noch zur Zeit der Römer. Der griechische Geschichtschreiber Herodot berichtet uns von Pfahlbauten in Thracien noch um 500 v. Chr., in Irland waren solche noch im Mittelalter bewohnt, und auf Borneo, am Euphrat u. s. w. ist das noch heut zu Tage der

Fall. Der Gebrauch der Steinwaffen aber reicht weit in die Zeit des Metallgebrauchs herab. Noch in der Schlacht bei Hastings 1066 n. Chr. hatten die Angelsachsen steinerne Speer- und Pfeilspitzen. Wenn man aber auch in den ältesten Pfahlbauten aus der sogenannten Steinzeit Spuren eines Verkehrs mit der Ostsee (Bernstein) und mit Asien (Nephrit) gefunden hat, so werden wir aus dem Allen schließen dürfen, daß wir die sogenannte Steinperiode nicht über ein bis zwei Tausend Jahre v. Chr. hinaus auszudehnen haben. Also erst nach jener Zeit, in welche die Bibel die große Fluth versetzt, werden jene ersten Bewohner Europas aus Asien eingewandert sein. Daß sie aber von Asien herkamen, erhellt daraus, daß man in jenen Pfahlbauten Geräthe aus einem sehr harten Stein, dem Nephrit, gefunden hat, welcher nur in Asien zu Hause ist und den noch heute die Chinesen um theures Geld den Maoris der Südsee abkaufen, deren Häuptlinge Aexte von diesem Stein als Abzeichen tragen.

Noch auf anderem Wege zwar suchte man jene Hunderttausende von Jahren für das Alter des Menschengeschlechts zu gewinnen: aus der Berechnung der Zeit nämlich, welche gewisse Anschwemmungen des Bodens nach den gegenwärtigen Verhältnissen erforderten, schloß man auf das Alter der menschlichen Ueberreste, die man in diesem Boden fand. So hat man an der Missisippimündung eine Cypressenholzschicht und in Verbindung damit einen Schädel gefunden, dem man nach geologischer Schätzung ein Alter von 57000 Jahren zuspricht. Aber nichts ist unsicherer als diese geologischen Schätzungen. Vor Kurzem wurde an der Ostküste Schleswigs in einem Torfmoor des Sundewitt ein Fahrzeug mit vielen Alterthümern entdeckt. Nach geologischer Schätzung müßte dasselbe viele Jahrtausende alt sein; aber nach den Münzen, die sich im Schiffe vorfanden, ist es frühestens 3—400 Jahre n. Chr. versunken. Die Anschwemmungen sind so wechselnd, daß sie aller solcher Berechnung spotten. So lange man keine besseren Beweise für jene Annahme hat, ist sie eine ganz unbewiesene Hypothese. Wohl aber ist es von Bedeutung, daß die geschichtliche Ueberlieferung der Völker und ihr historisches Bewußtsein nicht über zwei und drei Jahr-

tausende v. Chr. zurückführt. Wäre dieß möglich, wenn die Menschheit hunderttausend statt sechstausend Jahre alt wäre? Dieß war schon Cuvier's Argument;[3] und man hat es bis jetzt nicht widerlegt.

Die Forschungen bestätigen daß der Mensch das jüngste aller Geschöpfe ist. Aber er ist nicht bloß der Abschluß seiner Welt, er ist zugleich der Anfang einer neuen Welt. Mit ihm beginnt die Welt des Geistes und des Bewußtseins. Das weist dem Menschen gegenüber den andern Geschöpfen eine Stellung an, welche ihn von diesen allen wesentlich unterscheidet.

2. Hiegegen ist in neuerer Zeit über den Ursprung des Menschen eine Theorie aufgestellt worden — die sogenannte Transmutationshypothese Darwins und seiner Schule — welche den Menschen in einen so unmittelbaren verwandtschaftlichen Zusammenhang mit den ihm zunächst vorangehenden Geschöpfen, den höchsten Thierarten, stellt, daß der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere aufhört ein wesentlicher zu sein und ein fließender wird. Denn, lehrt Darwin, aus einer oder einigen wenigen Grundformen hat sich allmählich, in unabsehbaren langen Zeiträumen, durch fortschreitende Veränderungen die ganze lange Stufenreihe von organischen Bildungen der Pflanzen- und Thierwelt entwickelt bis zum Menschen, welcher die höchste Entwicklungsstufe auf der Leiter der organischen Bildungen repräsentirt. Dieser Stammbaum unsres Geschlechts, der so durch die Thierwelt hindurchgeht bis zur einfachsten Pflanzenbildung, und etwa den Affen als den nächsten Urahn des menschlichen Geschlechts zählt, wird vielleicht nicht ganz nach unsrem Geschmacke sein. Aber man kann uns entgegenhalten, daß solche Fragen nicht nach dem Geschmacke zu beurtheilen seien, denn auch jetzt noch ist manches in unsrer Organisation, was vielleicht nicht ganz nach unsrem Geschmacke ist. Man versichert uns, es lasse sich in der körperlichen Bildung des Menschen, selbst in der Gehirnorganisation, kein wesentlicher Unterschied von dem thierischen Organismus finden; auch die Kunsttriebe habe der Mensch mit den Thieren gemein; der ganze Unterschied bestehe in einer gewissen höheren Entwicklungsfähigkeit des

Gehirns, vermöge deren der Mensch sich selbst bewußt werden und so gleichsam in Besitz nehmen könne.[4]

Sind wir wirklich so weit gekommen, alles Ernstes die Frage behandeln zu sollen, ob zwischen dem Menschen und dem Thiere ein wesentlicher Unterschied stattfindet? Ist nicht diese Thatsache selbst, daß man diese Frage nur aufwerfen kann, der schlagendste Beweis für diesen Unterschied? Diese große Verirrung des menschlichen Geistes wäre nicht möglich, wenn nicht der menschliche Geist so hoch gestellt und so frei in seinem Gedankenleben wäre, daß er bis zu einer solchen Thorheit herabsinken konnte.

Die naturwissenschaftliche Frage ist die Frage der Verschiedenheit der Arten d. h. ob zwischen den verschiedenen Bildungen der Pflanzen- und Thierwelt wesentliche und festbleibende Verschiedenheiten stattfinden. Die Bibel stellt diesen Gedanken an die Spitze ihrer Erzählung, wenn sie im Schöpfungsbericht zehnmal sagt, daß Gott „ein Jegliches nach seiner Art" habe werden lassen. Die Darwin'sche Hypothese muß diesen Satz der Artverschiedenheit leugnen. Denn sonst könnte nicht aus Einem Keim die ganze Stufenleiter der verschiedensten Pflanzen und Thiere nacheinander werden. Aber alle großen Forschungen der neueren Naturwissenschaft ruhen auf dieser Voraussetzung von der wesentlichen Verschiedenheit der Arten, und die Beobachtung zeigt daß die Natur eifersüchtig über der Reinerhaltung derselben wacht. Sie hat durch die Unfruchtbarkeit der Bastarde die ursprünglichen Arten vor Ausartung sichergestellt. So weit unsre Kenntniß reicht, sind die Arten stets dieselben. Die Thiermumien der ägyptischen Gräber, die Abbildungen auf den ältesten Denkmälern zeigen nicht die geringste Abweichung von den jetzigen Formen. Die Kameele und Dromedare auf den Ruinen von Ninive sind als wären sie erst heute gezeichnet. Die Funde aber in den Erdschichten geben nicht den geringsten Anhalt für die allmählichen Uebergänge und Verzweigungen der Arten, wie sie Darwin für seine Theorie nöthig hat. Und so haben denn auch Anhänger Darwins selbst, wie Huxley, und sein Uebersetzer Bronn das Ungenügende seiner Beweisführung anzuerkennen nicht umhin gekonnt. Doch abgesehen von allen Fragen der Naturwissenschaft, welche die Män-

ner vom Fach entscheiden mögen — wie soll es auch nur den denkenden Geist befriedigen können, anzunehmen, daß durch rein äußere Ursachen und den blinden Zufall aus der gedachten Urzelle heraus die ganze Summe von organischen Bildungen entstanden sei? Und wie soll von einem solchen Prinzip aus die Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit erklärt werden, welche in dieser Stufenreihe der organischen Welt herrscht? Aber wichtiger noch als diese Erwägung ist die sittliche Betrachtungsweise. Dieß ist vor Allem der Gesichtspunkt, unter den wir die Frage zu stellen haben. Und hier nun möchte ich statt meiner ein Kind antworten lassen. Es ist Ihnen vielleicht jene Anekdote vom verstorbenen preußischen Könige nicht unbekannt, wie er bei einem Aufenthalt auf Rügen wie er gerne that sich mit Kindern unterhielt und sie examinirte, indem er ihnen allerlei Gegenstände wie Steine und Obst vorhielt und sie fragte: in welche Reiche (Mineralreich, Pflanzenreich u. s. w.) die einzelnen Gegenstände gehörten, bis er dann endlich auf sich selbst deutete und fragte: in welches Reich gehöre aber ich? worauf das gefragte Kind antwortete: in das Himmelreich. — Das ist es. Der Mensch gehört in das Himmelreich, das Thier nicht. Das macht einen spezifischen Unterschied. Der Mensch hat Religion, und sein Denken und Wollen soll Gott geweiht, sein Leben ein Dienst Gottes sein. Das Dasein des Thieres ist nur sinnlich, der Mensch lebt ein Leben des Geistes obwohl im Leibe, steht in der Ewigkeit obwohl in der Zeit, und soll auf Erden schon seinen Wandel im Himmel haben.

Jene Anschauung vertritt eine Wahrheit: den Zusammenhang alles Geschaffnen, das System des Seins. Aber eben das ist auch der Gedanke der Schrift und ihrer Anschauung: alles dem Menschen Vorangehende ist nur eine Reihe von Vorstufen auf ihn; der Mensch ist nicht eher geschaffen als bis diese Vorstufen bei ihm angelangt waren; dadurch schließt sich das Ganze der irdischen Schöpfung zur Einheit zusammen. Nur sieht die Schrift in diesem Fortschritt zum Menschen nicht bloß eine natürliche Entwicklung, sondern eine schöpferische That Gottes.

3. Der Mensch ist nach der Schrift als eine Einheit geschaffen,

um von da aus zur Vielheit zu werden. Der biblischen Anschauung liegt der Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts zu Grunde. Hiegegen hat man seit der Zeit des englischen Deismus allerlei Bedenken aufgestellt und in neuerer Zeit verschiedene Schöpfungsmittelpunkte angenommen.

Es sind die tiefsten Interessen welche die Einheit des Menschengeschlechts fordern. Zuerst religiöse Gründe. Der Mensch ist der Gedanke Gottes. Aber nicht Menschen überhaupt will Gott, wie er Pflanzen und Thiere will, nicht eine Vielheit einzelner Menschenindividuen, sondern den Menschen, die Menschheit als einen einheitlichen Organismus. Die große einheitliche Menschheitsfamilie — das ist das Ziel der Menschheit und ihrer Geschichte; aber nur dann, wenn auch ihr Ursprung eine Einheit ist. Und nur dann auch hat die Geschichte der Menschheit eine einheitliche Mitte. Wir sagen von Jesu Christo daß er der Eine Mittler des ganzen menschlichen Geschlechts, daß er der Menschensohn ist, der die ganze Menschheit in sich zusammenfaßt und repräsentirt, daß er die Wende der Geschichte ist, indem die alte Geschichte mit ihm abschließt und eine neue in ihm beginnt. Er ist nur dann der Eine Mittler und Repräsentant, und seine Person und sein Werk nur dann das Eine Heil für Alle, wie auch die Sünde nur dann ein sich durch Alle vererbendes Unheil sein kann, wenn die Menschheit eine Einheit ist.

Aber auch von rein menschlichen Erwägungen und Gründen ist dieß gefordert. Es ist ein unmittelbares Gefühl das uns einwohnt, daß alle Menschen mit einander verwandt, daß sie Brüder seien; die Stimme des Blutes macht sich in uns Allen geltend. Zwar ist diese Erkenntniß und dieses Gefühl erst durch das Christenthum zum lebendigen Bewußtsein gebracht worden; aber das war doch nur wie eine Erinnerung an etwas, was man im Grunde schon wußte, nur aber eben sich nicht mit Bewußtsein sagte. Auf diesem Bewußtsein der verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ruht das Pietätsverhältniß der Menschen zu einander, ruht alle wahre Humanität, welche keinen Unterschied macht zwischen Mensch und Mensch, sondern in Jedem den Bruder anerkennt. Und auch ein wahres Verständniß der Geschichte der Menschheit ist erst dadurch möglich, daß

wir die Menschheit als eine Einheit wissen, die darum auch eine einheitliche Geschichte hat. Ich sehe nicht wie dieß Alles — und es sind wesentliche Interessen unseres geistigen und sittlichen Lebens — zu bestehen vermag, wenn man z. B. mit Agassiz eine Vielheit von menschlichen Schöpfungscentren annimmt: an verschiedenen Orten der Erde seien gleichzeitig oder nacheinander Menschen entstanden, „gleichwie Fichten in Wäldern, Gräser in Wiesen, Bienen in Stöcken, Häringe in Bänken, Büffel in Heerden."[5] Als ob es sich mit dem Menschen ebenso verhielte wie mit Pflanzen oder Thieren! Diese ganze Lehre von Agassiz ist im Grunde nur ein Rückfall in die antike Anschauung von den Autochthonen d. h. der ursprünglichen Entstehung der einzelnen Völker in ihren Ländern, eine Anschauung, deren natürliche Folge die schroffe Scheidung der Völker war, welche das Christenthum eben dadurch aufhob, daß es einen einheitlichen Ursprung und Anfang der Menschheit lehrte. Es ist also nicht eine gleichgiltige Frage um die sichs hier handelt, sondern sie betrifft das Interesse der Humanität ebenso wie das der Religion.

Zwar ist in neuester Zeit diese Frage durch das Interesse der andern Fragen nach dem Alter und dem Ursprung des menschlichen Geschlechts in den Hintergrund gedrängt worden; aber sie hat ihre Bedeutung noch nicht verloren.

Es ist die Rassenverschiedenheit, welche man besonders seit der Zeit des englischen Deismus als Argument dagegen aufgestellt hat. Hauptsächlich hat man die Verschiedenheit der Schädelbildung und des Gesichtswinkels, der von 90 oder 80° bis auf 70° herabsteige, betont.[6] Damit hängen auch die übrigen Verschiedenheiten zusammen. Sie sind nicht zufällige Einzelheiten, bloß aus zufälligen äußeren Ursachen wie Hitze u. dergl. entstanden, sondern sie haben einen gemeinsamen Zusammenhang mit einander; dadurch bilden die einzelnen Klassen von Eigenthümlichkeiten je eine Einheit unter sich und erzeugen dadurch verschiedene Menschheitstypen. Die Frage ist demnach: Bilden die Menschen Eine Art (Spezies) oder verschiedene Arten? mit anderen Worten: verhalten sich die verschiedenen Rassen der Menschen nur etwa wie die verschiedenen Pferderassen zu einander, oder unterscheiden sie sich wie Pferd und Esel?

Man hat vom naturwissenschaftlichen Standpunkt selbst Argumente für die Arteinheit des Menschengeschlechts geltend gemacht, welche durchschlagend sind. Das wichtigste ist dieses: wenn sich Thiere, welche verschiedenen Arten oder Spezies angehören, wie z. B. Pferd und Esel, mit einander vermischen, so sind die dadurch entstehenden Mischlingsrassen nicht fruchtbar — die Maulesel pflanzen sich nicht fort —; wohl aber gilt dieß in unbeschränkter Weise von den Mischlingsrassen der Menschen. Also bilden die verschiedenen Rassen der Menschen nicht verschiedene Spezies, wie etwa Pferd und Esel, sondern nur verschiedene Varietäten, wie etwa die verschiedenen Rassen der Pferde, die man nach Belieben kreuzen kann.[7] Die Verschiedenheiten dieser Varietäten der Einen Menschheitsspezies aber sind nur äußerlicher Art. Sie beziehen sich nur auf die Haare, Hautfarbe und Schädelform. Das sind aber lauter Aeußerlichkeiten, welche sich unter Umständen verändern können. Man kann es geschichtlich nachweisen daß dieß geschehen ist. Zwischen den jetzigen und den alten blondhaarigen Deutschen ist in der äußern Erscheinung ein großer Unterschied. Die heutigen Magyaren sind himmelweit verschieden von ihren Ahnen, den alten Hunnen, die uns so abschreckend geschildert werden, daß die gegenwärtigen Magyaren so gut wie gar keine Aehnlichkeit mehr mit denselben haben. Nur „in abgelegenen Gegenden Ungarns trifft man noch bis jetzt die abschreckende Häßlichkeit, welche den Hunnen eigen war.“[8] Es ist Thatsache, daß die Kultur auch den leiblichen Organismus verändert. Die geistige Veredlung hat auch eine körperliche Veredlung zur Folge, wie andrerseits die Menschen wie geistig so auch in ihrem leiblichen Organismus entarten und sinken können. Und nicht minder ist das Klima von einem ähnlichen Einfluß auf den Menschen wie auf die Hausthiere.[9] Damit hängt das Andere zusammen, daß kein Merkmal einer einzelnen Rasse ausschließlich eigen und wesentlich ist, sondern die Uebergänge fließend und die Gegensätze durch Mittelstufen vermittelt sind. „Weder eine bestimmte Schädel- und Beckenform, noch die Hautfarbe, noch die Farbe der Haare und der Augen, noch andere spezifische Charaktere“ kommen einer einzelnen Rasse allein zu. Und in einer und derselben Rasse,

in einem und demselben Volke finden die größten Verschiedenheiten statt. „Der deutsche männliche Schädel weicht von dem weiblichen durch seine Größe (100:97 im Horizontalumfange und 100:90 in der Größe der Hirnhöhle und des Hirngewichts), noch mehr aber durch seine typische Verschiedenheit ab, und zwar in höherem Grade als viele Rassenschädel unter sich.“[10] Alle diese fließenden Unterschiede aber sind viel geringer als diejenigen, welche sich unter Thieren derselben Art z. B. bei Pferden oder bei Hunden u. s. w. finden. Der innere Bau des leiblichen Organismus vollends ist überall derselbe. So verschieden sonst Weiße und Neger von einander sind, hierin zeigen sie die größte Uebereinstimmung. Und endlich die geistige Organisation ist allenthalben gleich. Ueberall finden wir dieselben Gemüthsanlagen, dieselben geistigen Eigenthümlichkeiten, die gleichen Leidenschaften; alle Menschen verstehen einander.[11] Freilich stehen nicht alle Rassen auf derselben geistigen Stufe. Aber während „zwischen den Thieren und den Menschen in physischer Rücksicht qualitative, spezifische Unterschiede bestehen, so sind diese zwischen den Menschenrassen nur quantitativer Art.“[12] Daß aber solche Verschiedenheiten bestehen, daß einzelne Rassen körperlich und geistig höher stehen als andere, ist natürlich, da die Menschheit eben ein Organismus ist, welcher Mannigfaltigkeit der Begabung und des geschichtlichen Berufs fordert. Und auch diese Unterschiede sind fließend. Das Beispiel eines Toussaint l'ouverture genügt um die geistige Begabung auch der Neger zu beweisen; und wer hält den Shakespearischen Othello für eine unmögliche Gestalt? So muß man also vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus wenigstens die Möglichkeit der Einheit des Menschengeschlechts zugeben, und eine Reihe der bedeutendsten Naturforscher, wie Haller, Linné, Büffon, Cuvier, Blumenbach, Rud. Wagner, Andr. Wagner, A. v. Humboldt hat sie anerkannt. Auch solche, welche die Wirklichkeit nicht zugestehen, wie z. B. Waitz und Perty, leugnen wenigstens die Möglichkeit nicht. Der Einwand, den sie gegen die Wirklichkeit geltend machen, daß dann die Existenz des menschlichen Geschlechts an dem dünnen Faden Eines Menschenlebens hing, eine Unzweckmäßigkeit wie wir sie die Natur sonst nirgends begehen sehen[13],

hat für diejenigen kein Gewicht, welche an eine göttliche Vorsehung glauben, die für ihr höchstes Geschöpf wohl Sorge getragen haben wird. Mehr als das Zugeständniß der Möglichkeit ist aber von der Naturwissenschaft nicht zu verlangen. Die Wirklichkeit zu beweisen ist sie außer Stande. Das ist die Sache der Sprachforschung. Und die vergleichende Sprachforschung nähert sich wenigstens diesem Ergebniß. So ist, um nur an dieses eine aber große Beispiel zu erinnern, für die indogermanischen Völker durch die Gemeinsamkeit des Sprachbaus und die große Menge gemeinsamer Wurzelwörter die Einheit ihres Ursprungs außer Zweifel gesetzt.[14] Die geschichtliche Forschung aber zeigt uns eine merkwürdige Uebereinstimmung der Sagen unter den entferntest wohnenden Nationen. Die Ueberlieferungen der Schrift von der Urzeit klingen wieder in den Sagen der Indianer Nordamerikas.[15] Allerdings machen Amerika und die Südseeinseln geographische Schwierigkeiten in Betreff der Ausbreitung. Aber gerade da wo die Schwierigkeit am größten, auf den Südseeinseln, finden wir dagegen sprachliche und physische Verwandtschaft. Und was Amerika anlangt, so ist noch jetzt ein lebhafter Verkehr zwischen den Horden Nordasiens und Nordamerikas über die Aleuten hin, diese Inselbrücke zwischen beiden Kontinenten.

Man hat das sittliche Bedenken der Geschwisterehen aufgestellt: die Geschichte der Menschheit beginne dann in Blutschande. Aber man übersieht, daß die Familie des Anfangs nicht bloß die Familie repräsentirt sondern auch die Gattung. Sie ist daher nicht bloß der Kreis der Verwandtschaft, sondern schließt zugleich die ganze Fülle der Differenzen bereits in sich, welche nachher im Laufe der Entwicklung sich auseinander gebreitet haben und die Voraussetzung der rechten Ehe sind, da eben das Differente sich zusammenschließen soll. Daher haben wir uns auch die Empfindung bei den Gliedern der ersten Familie nicht auf die Empfindung der geschwisterlichen Liebe beschränkt zu denken. Repräsentirte jene Familie die Menschheit, so trug sie in ihrem Schoße auch die ganze Fülle der Empfindungen, welche zwischen den Menschen die mannigfaltigen Verbindungen der Nächstenliebe, der Freundesliebe und der ehelichen Liebe knüpft. Sie alle sind von vornherein vom Schöpfer in

die menschliche Brust gelegt und sollten allmählich zur Entfaltung kommen. Nur in dem Maß als die Familie sich zur Menschheit entwickelte, konnten sie in ihrer Mannigfaltigkeit auseinandertreten. Erst seitdem auch konnte zwischen der geschwisterlichen und der ehelichen Liebe die Scheidung eintreten, deren Kluft nun nicht mehr übersprungen werden kann ohne ein Gesetz der Natur zu verletzen.

Wenn man aber den Einwand erhob, daß in so kurzer Zeit, wie die Schrift voraussetzt, die Menschheit sich nicht so weit habe ausbreiten können — wie also zwischen Adam und Noah, oder zwischen Noah und Abraham —, so ist dieses Bedenken erstens ein verhältnißmäßig untergeordnetes, da es nur eine chronologische Frage betrifft, so daß es für das wesentliche Interesse von geringer Bedeutung ist ob man 1000 oder 10000 Jahre Zwischenraum fordert; und kann man zweitens diesen Einwand durch mathematische Berechnung der Vermehrungsmöglichkeit widerlegen. Man hat nämlich berechnet, daß von Einem Paar nach 1600 Jahren bereits eine Billion Menschen abstammen können.[16] Es erreicht aber die Summe aller Menschen auf Erden gegenwärtig nur die Zahl von 1300 Millionen. Haben sich doch auch die nach Amerika importirten Hausthiere von einem oder einigen wenigen ursprünglichen Exemplaren in's Ungeheure vermehrt.[17]

4. Nach biblischer Anschauung ist der Mensch die Einheit von Leib und Seele. Der Leib gehört wesentlich zu seinem Vollbestand: er ist ein geistleibliches Wesen. Daß wir leibliche Wesen sind, ist eine Thatsache der unmittelbaren Erfahrung: daß wir eine Seele in uns haben, eine Geistesmacht unsres Lebens, ist eine Sache unmittelbarer Empfindung. Die Schrift bezeichnet den Leib als das Erste, als die Grundlage. Und so ist es immer noch bei jeder Menschenentstehung. Als solches leibliches Wesen gehört der Mensch mit der körperlichen Welt zusammen, als der Abschluß derselben. Sein Leib ist die Rekapitulation der materiellen Natur. Ihre verschiedenen Gebiete wiederholen sich hier auf höherer Stufe und vereinigt zu einem kunstreichen lebendigen Organismus. Es ist charakteristisch für die biblische Anschauung, zwar nicht das Wesen des Menschen in den Leib zu setzen, aber doch den Leib als einen wesentli-

chen Bestandtheil des Menschen anzusehen, der zum Vollbestande desselben gehört. Dadurch steht sie in der Mitte zwischen jener Anschauung, welche den Leib für Ein und Alles erachtet, so daß das Leben nach dem Tode zu einem traurigen Schattendasein herabsinkt, wie bei Homer,[18] wovon dann die nothwendige Folge jene Moral ist, die aufgeht in der Weisheit: lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt,[19] und jener anderen spiritualistischen Anschauung Platos, welcher der Leib ein Gefängniß und eine Fessel ist, davon entledigt und in die reine Geistesexistenz versetzt zu werden je eher desto lieber, die Seligkeit des Menschen ist, wovon dann die naheliegende Folge die stoische Weisheit des Selbstmords ist. Nach biblischer Anschauung ist der Leib dem Menschen wesentlich zum Vollbestande, also auch zum vollen Wohlsein, wie jetzt so demnach auch zukünftig. Wie die Störung des leiblichen Daseins oder die Lockerung des Bandes von Leib und Seele in gewissen Zuständen etwas Krankhaftes ist und eine Störung des wahren Wohlseins des Menschen, so dürfen wir vielleicht sagen, daß die völlige Lösung beider und die Reduzirung auf die rein geistige Existenz im Tode in gewissem Sinne die höchste Krankheit des Menschen ist, und wahrhaft gesund er erst wieder wird; wenn wieder die wahre Harmonie von Leib und Seele hergestellt wird.

Aber nicht bloß wesentlich ist der Leib dem Menschen, sondern von fundamentaler Bedeutung. Das gesammte geistige Leben wurzelt in diesem Leibesboden und vermittelt sich durch dieses Organ des leiblichen Organismus. Alle Lebensthätigkeit des Geistes existirt nicht für sich, sondern nur in und durch den Leib. Seine Aeußerungen sind an diesen gebunden. Der Leib ist das nothwendige Instrument des Geistes. Daraus folgt, daß jede Störung des Leibes eine störende Rückwirkung übt auf die Aeußerungsweise des Geistes. Was wir Geisteskrankheit nennen, weil die Aeußerungsweise des Geistes gestört erscheint, das ist im Grunde eine leibliche Krankheit. Es ist die Störung des leiblichen Instruments, welche das geistige Leben gestört erscheinen läßt. Wenn die Saiten des Instruments verstimmt sind, kommt das Musikstück falsch zum Vortrag. Das Musikstück an sich bleibt dasselbe und der Spieler kann ganz richtig spielen, aber

das Instrument ist verstimmt. So haben wir auch das geistige Stumpfwerden im Alter zu verstehen. Der leibliche Organismus versagt seinen Dienst. So kommt der Geist nur sehr gebrochen zur Erscheinung. Er zieht sich in das Innere zurück, in seine verborgene Welt, man merkt durch den Leib hindurch nur wenig von ihm. Er selbst ist nicht weniger geworden, nicht eingeschrumpft u. s. w. Es fällt Alles auf die Seite der Vermittelung und Erscheinung im leiblichen Organismus.

Solche Bedeutung also hat nach der biblischen Anschauung der Leib. Sie ist nicht spiritualistisch. Sie erkennt die Wahrheit der materialistischen Betrachtungsweise an.

5. Aber nicht minder allerdings weiß sie von einer Seele im Menschen, welche ein selbständiges geistiges Prinzip in ihm ist, nicht die bloße Funktion der leiblichen Organe, und worin die Gottesverwandtschaft des Menschen und sein Zusammenhang mit Gott steht. Auf diesen Satz führte von jeher die einfachste Beobachtung. Denn der Mensch bietet zwei verschiedene Seiten der Betrachtung dar: die eine ist die äußere, sinnliche, welche in die Erscheinung fällt, die andere ist die innere Welt der Empfindungen und Gedanken, welche über das Reich der Sinne hinausführt und den Zusammenhang des Menschen mit einer übersinnlichen Welt des Geistes erkennen läßt, deren Centrum Gott ist. Der Satz von der Existenz der Seele ist eine nothwendige Voraussetzung aller Religion, aber auch aller Sittlichkeit, ja überhaupt aller höheren geistigen Betrachtung des menschlichen Lebens. Hat der Mensch keine Seele, so fehlt auch dem Leben der Menschheit die Seele — die Seele der Poesie, die Seele aller höheren Empfindung, die Seele der Gemeinschaft der Herzen, des höheren sittlichen Bewußtseins und Strebens und endlich des Lebens für Gott und in Gott. Die Welt wird zu einem grünenden Leichenfelde. Aber wir haben eine unmittelbare Empfindungsgewißheit davon, daß wir eine Seele haben d. i. ein selbständiges Prinzip geistigen Lebens, welches zwar auf das Innigste mit dem leiblichen verflochten, aber darum doch nicht eins mit demselben oder die bloße Erscheinung desselben ist.

Man sagt uns aber, das sei Täuschung, es sei Alles nur Leben

des Stoffs. Sie erinnern sich wohl noch des lebhaften Streits, welcher vor etwa zehn Jahren über diese Frage, durch Rud. Wagners Angriff auf die materialistische Denkweise und die Entgegnung Karl Vogts hervorgerufen, geführt wurde und bis auf die Gegenwart herab die Gemüther lebhaft bewegt und die Federn vielfach in Thätigkeit setzt.[20] Verweilen wir bei der Betrachtung dieses psychologischen Materialismus!

Die Idee der Seele ist eine allgemeine. Bei allen Völkern, auf jeder Stufe der Civilisation finden wir sie. Sie ist also eine nothwendige, nicht eine zufällige Idee. Woher stammt sie, wenn sie nicht Ausdruck einer entsprechenden Wirklichkeit, also Wahrheit ist? Es gibt nichts, wovon wir eine größere Gewißheit hätten als die Seele. So gewiß wir Gottes sind, so gewiß sind wir der Seele. Vergeblich ist der Versuch sie zu leugnen. Gerade mein Zweifel und meine Leugnung beweist die Macht des Gedankens in mir, also das geistige Prinzip welches denkt. Aber wie man von jeher versucht hat Gott zu leugnen, den man doch nicht umhin kann zu wissen, so auch die Seele. Und diese Leugnung hat man denn zum Ausgangspunkt einer vollständigen materialistischen Weltansicht gemacht.

Schon die alte Welt kannte diese Denkweise und das Ende des vorigen Jahrhunderts hat sie erneuert. Ihre Wurzeln liegen im Sensualismus d. h. in derjenigen philosophischen Anschauung, welche alle Wahrheit auf die Sinnenwahrnehmung gründet. Das hat zur Voraussetzung den allgemeinen Satz, daß nur das Sinnliche Wirklichkeit und Wahrheit, also nur die sinnliche Wahrnehmung die Quelle der Erkenntniß der Wahrheit sei. Ludwig Feuerbach hat dieser Denkweise eine konsequente philosophische Gestalt gegeben. Die Vertreter des Materialismus auf dem Gebiete der Naturwissenschaft haben Feuerbachs Sätze nur nachgesprochen; man wird in den Schriften jener Gelehrten kaum einen einzigen Satz finden, den Feuerbach nicht schon ausgesprochen hätte. Der allgemeine Grundsatz dieser Denkweise ist die Leugnung alles Uebersinnlichen, wie z. B. Virchow ihn bekennt (Archiv f. pathol. Studien 2. S. 9): „Der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften der Körper; was darüber ist nennt er transcendent, und die Transcendenz (d. h. das

cendenz (d. h. das Uebersinnliche) betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes.“ Daraus folgert man weiter: Alles demnach, was wir Geist nennen, ist nur eine Thätigkeit der Materie, die sogenannte Seele ist nur ein Kollektivname für eine Summe von Nervenprozessen, „ein Kehrichthaufen“, wie ein Physiologe sie genannt hat, „der ebenso auseinanderstäubt wie er zusammengekehrt worden“, im Grunde selbst materiell und sterblich, wie die Organe deren Funktion sie ist. Die Gedanken sind ein Erzeugniß des Gehirns, denn die Beschaffenheit des Gehirns ist bestimmend für die Beschaffenheit der Gedanken. Der Neger hat ein weniger ausgebildetes Gehirn, darum auch weniger Intelligenz; bei dem Kinde ist das Gehirn noch wenig entwickelt, darum auch sein Denken; beim Greise zusammengeschrumpft, darum auch sein Denken; bei den Frauen von geringerem Umfang und Gewicht, darum kommt auch ihr Denken dem männlichen nicht gleich. Eine Krankheit, die das Gehirn afficirt, afficirt auch das Denken. Gehirnleiden ist geistige Krankheit. Man hat bei Thieren einzelne Theile des Gehirns weggenommen, damit auch Theile ihrer geistigen Fähigkeiten, also ihrer Seele, gleichsam stückweise weggeschnitten.[21] Also was wir Denken, Seele, Geist nennen ist nur eine Funktion des Gehirns — so gut wie die Galle ein Erzeugniß der Leber u. s. w. Das Gehirn schwitzt die Gedanken aus, der Phosphor im Hirn ist es der denkt: „ohne Phosphor kein Gedanke.“ Also kommt Alles auf die Beschaffenheit, also auf die Ernährung des Gehirns, überhaupt auf die Ernährung des Menschen an. „Was der Mensch ißt, das ist er.“ „Der Mensch ist die Summe von Aeltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wasser, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung; sein Wille ist die nothwendige Folge aller dieser Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz... Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffs, eine Versetzung des Hirnstoffs — auch das Bewußtsein ist nichts als eine Eigenschaft des Stoffs. Im Unnatürlichen liegt die Sünde, nicht im Willen Böses zu thun“, lehrt Moleschott. Es gibt eigentlich keine Sünde, also auch kein Recht der Strafe. „Alles begreifen heißt alles verzeihen.“ — Da hört denn alle Sittlichkeit auf und die Sittenlehre verwandelt sich in eine Speisekarte.[22]

Es gibt zwar einzelne Vertreter des Materialismus, welche die letzten Konsequenzen desselben zurückweisen; Männer wie Virchow und Burmeister glauben die sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit mit jener Lehre vereinigen zu können. Allein diese Inkonsequenz macht zwar ihrem Herzen alle Ehre, hört aber damit doch nicht auf eine Inkonsequenz zu sein. So lange man in der Annahme des Ueberſinnlichen nur eine Verirrung des menschlichen Geistes sieht, ist jeder Versuch den Konsequenzen des materialistischen Prinzips zu entgehen ein vergeblicher.[23]

Die Denkweise des Materialismus ist weiter verbreitet als man glaubt. Sie hängt mit der Sinnesweise unsrer Zeit zusammen. Es ist unleugbar, daß in der Gegenwart eine materialistische Nützlichkeitsrichtung herrscht, deren treibende Macht der Egoismus ist. Der Materialismus aber ist die scheinbar wissenschaftliche Rechtfertigung dieser Richtung. Darum sind beide so gut Freund mit einander.

Der Materialismus geht aus von den zwei Grundgedanken: alle Erkenntniß stammt aus sinnlicher Wahrnehmung, und Alles, was wir Geist u. dgl. nennen, ist eine Thätigkeit der Materie.[24] Aber beide Sätze sind nur leichtfertige Behauptungen.

Wenn alle Gedanken nur ein Erzeugniß der Sinneneindrücke sein sollen, dann gibt es überhaupt keine Gedanken, sondern nur Vorstellungen. Nun aber haben wir doch Gedanken, auch vom Unsinnlichen, wir haben reine Begriffe, die nichts mit dem Materiellen zu thun haben, die rein geistiger Natur sind, ja wir haben den Gedanken des Absoluten, mit dem wir die Welt der Dinge und Sinne ganz verlassen. Wir bilden Urtheile und Schlüsse, die ein selbständiges Geistesvermögen erkennen lassen: ja wir üben Kritik an dem sinnlichen Augenschein, tragen also Gewißheiten in uns welche dem sinnlichen Eindruck entgegengesetzt sind; und wir denken nicht bloß über das Sinnliche, sondern auch über unser Denken selbst, welches doch etwas ganz Unsinnliches ist. Also: die Gedanken sind nicht bloß Resultat der Sinneneindrücke, sondern zugleich auch eines selbständigen geistigen Prinzips.

Zum Andern sagt der Materialismus: Was wir Geist, Seele, Gedanke u. s. w. nennen, ist ein Erzeugniß des Gehirns; nach

der Beschaffenheit des Gehirns richtet sich auch die Beschaffenheit des Gedankens; die Seele ist nur die Funktion des leiblichen Organismus. Nun wohl — hat man mit Recht erwidert[25] — dann ist alles Denken etwas Nothwendiges; denn so wenig ich mein Gehirn ändern kann, so wenig mein Denken. Dann aber muß man es aufgeben, einen Menschen anderer Meinung machen und auf andere Gedanken bringen zu wollen, denn er kann ja nicht anders denken als eben dieser Gehirnstoff in seinem Kopfe denkt. Da ist aber nicht einzusehen, warum die Materialisten ihre Bücher schreiben, um uns ihre Ansichten aufzureden: denn wir können ja doch nicht wider unser Gehirn. Sie müßten auf ganz anderem Wege uns auf bessere Gedanken zu bringen suchen. Aber ist nicht die Logik dieselbe für alle Menschen und alle Verhältnisse, für alle Klimate und alle Lebensweisen u. s. w.? also ein Denken, welches unabhängig ist von der Beschaffenheit des Gehirns? Ist nicht die Wahrheit und ihre Erkenntniß unabhängig vom Alter und der Entwicklung oder Einschrumpfung des Gehirns? Ist nicht die religiöse und sittliche Wahrheit dieselbe für alle Lebensalter, und die Möglichkeit ihrer wesentlichen Erkenntniß für alle die gleiche? Ja wir wissen, daß im höchsten Alter, oft gerade im Sterben, wo das Gehirn also ganz eingeschrumpft ist und bereits seinen Dienst zu versagen beginnt, die auffallendsten Erhebungen des Geistes stattfinden können[26]; und den letzten Worten Sterbender haben alle Zeiten eine besondere Bedeutung beigelegt. Das beweist augenscheinlich, daß die Seele nicht eines und dasselbe ist mit der Funktion des Gehirns.

Allerdings ist das Gehirn das Organ des Denkens, das Instrument des Geistes. Aber jedes Instrument fordert einen der es spielt, sonst ist es stumm, obgleich in seinen Saiten alle Töne beschlossen sind und alle musikalischen Gedanken durch sie einen Ausdruck gewinnen können. Der Materialismus verwechselt die nothwendige Bedingung der Thätigkeit mit der Ursache derselben. Das Gehirn ist die nothwendige Bedingung der geistigen Denkthätigkeit, aber nicht die Ursache derselben und nicht das Prinzip des Geistes selbst. Das ist die Erschleichung, welche dieser Lehre zu Grunde liegt, daß die Organe der geistigen Lebensthätigkeit zur Ursache des geistigen

Lebens selbst gemacht werden. Weil wir nur durch das Gehirn denken, folgert man, daß das Gehirn selbst es ist das denkt — ein „Trugschluß“, auf welchen namentlich Liebig in seinen Chemischen Briefen hingewiesen hat.[27] Aber Vogt ruft uns zu: man zeige uns die Seele! Wohlan, er zeige uns seinen Verstand! Weil man mit dem Mikroskop keinen Geist findet, soll es keinen geben. Woher wissen wir denn, daß die Welt des Mikroskops die ganze Welt ist? Muß denn gerade das Mikroskop das Erkennungsmittel für den Geist sein? Gibt es deswegen keine Anhänglichkeit, Treue, Kindesliebe, Freundesliebe unter den Menschen, kein Gemüth u. s. w., weil der Anatom mit seinem Secirmesser von diesen unsinnlichen Größen nichts findet im Menschenleibe? Welches Recht hat man, die sinnliche Wahrnehmung zum Maß aller Dinge zu machen[28]?

Es ist ein berechtigtes Streben unsrer Zeit, alle Theorien auf Thatsachen zu gründen; es ist daraus eine eigene Philosophie, der sogenannte Positivismus Aug. Comtes in Frankreich entstanden.[29] Aber diese Richtung zählt ihre Schüler auch ohne diesen Namen allenthalben; man erkennt nur noch die Thatsachen an: man will nichts mehr von den luftigen Theorien und abstrakten Spekulationen einer früheren Periode wissen. Aber das Gebiet des Thatsächlichen geht nicht bloß in dem des Sinnlichen auf. Es gibt auch andere Thatsachen, welche nicht minder gewiß sind als die der sinnlichen Erfahrung. Und zwar sind es drei Thatsachen, welche jenem Anspruch der materialistischen Denkweise vernichtend entgegenstehn. Das sind die Thatsachen des geistigen, des sittlichen und des religiösen Bewußtseins.

Die erste Thatsache ist die des Gedankens und zuhöchst des Selbstbewußtseins. Ist Alles nur selbsteignes Erzeugniß des Gehirns — wie kommt es auf diesem Wege zum Gedanken? Das Gehirn ist doch nur Organ — wer setzt dieses Organ in Bewegung? Dazu gehört eine Kraft, welche nicht selbst wieder sinnlicher Art ist. Diese bewegende Kraft muß entsprechend sein ihrer Wirkung d. h. geistiger Art. Die höchste Wirkung aber dieser geistigen Kraft des Gedankens ist das Selbstbewußtsein. Wie kann man dieses als einen bloßen Gehirnakt bezeichnen, da es vielmehr eine geistige That des Menschen ist, die in der ganzen übrigen irdischen Schöpfung

nicht ihres Gleichen hat? Man mag etwas dem Gedanken oder dem Urtheil Entsprechendes auch bei den Thieren finden; aber das Selbstbewußtsein ist etwas Spezifisches, ein schlechthin neues Prinzip, welches den Menschen weit über das Gebiet des übrigen irdischen Lebens hinaushebt — dieses Geistigste was es giebt, in welchem der Mensch sich selbst löst von Allem was er an sich hat, und sich in seiner reinen Einheit mit sich selbst erfaßt und denkt. Und dieses Selbstbewußtsein — es bleibt dasselbe bei allem Wechsel, der sonst mit dem Menschen vorgehen mag, äußerlich oder innerlich. Es ist lächerlich, dieß ein Produkt des Stoffes nennen zu wollen, da es die Abstraktion von allem Stoff ist.

Die andere Thatsache ist die des sittlichen Bewußtseins. Denn das sittliche Bewußtsein, das Gewissen, ist eine Thatsache so gut wie unser Leib. Es ist nicht etwas Aufgeredetes, Anerzogenes, Eingebildetes, sondern aller sittlichen Bezeugung von außen antwortet die innere sittliche Stimme mit einem vernehmlichen Echo. So weit Menschen sind, ist dieses sittliche Bewußtsein vorhanden. Es mag getrübt, verkehrt sein — es selbst ist doch da und bleibt die Grundlage bei aller Verkehrung.

Und nicht minder ist das religiöse Bewußtsein eine Thatsache, diese innere Bezogenheit des Menschen zu einer höheren Macht, welche sich in seinem Bewußtsein wiederspiegelt und bezeugt — überall bezeugt, wo Menschen sind, unabweisbar, unentrinnbar: eine Thatsache des geistigen Lebens so gut wie jede andere. Und selbst wenn man sie für Irrthum erklärt, muß man doch die Thatsache ihrer Existenz anerkennen und ihre Möglichkeit zu erklären wissen. Sie ist aber unmöglich, wenn Alles nur Erzeugniß des Stoffs ist.

Auf diesen drei Thatsachen aber ruht das ganze höhere Leben der Menschen. Dieses wirft der Materialismus über den Haufen. Was er dafür gibt ist schließlich die Verthierung der Menschheit. Es ist ja nur hochmüthige Vornehmheit des Menschen, daß er sich so hoch über die Thierwelt hinaussetzt, meint der Materialismus.[30]

6. Wie so viel anders ist die Anschauung der Schrift über das Wesen und die Bestimmung des Menschen!

Die Schrift sieht im Menschen die höhere Rekapitulation

seiner, der irdischen, Welt. Von jeher hat man ihn einen Mikrokosmus genannt. Dieses gilt schon im physischen Sinne von ihm, noch mehr im geistigen. Es geht Ein Leben durch die ganze Natur hindurch; im Menschen erreicht es seine höchste Stufe der Vollendung. Der Mensch erscheint als das Ziel aller vorhergehenden Stufen und darum auch als das bestimmende Gesetz derselben. Er ist die Idee, die Allem von vornherein zu Grunde liegt, um sich in aufsteigender Reihenfolge ihm anzunähern und zuletzt in ihm zu verwirklichen. So werden alle niederen Stufen in ihm aufgehoben.

Die erste Hälfte der göttlichen Schöpfungswerke schloß nach dem Berichte der Schrift mit der Pflanzenwelt. In ihr kommt das Leben der Natur zuerst zu organischer Bildung und Entwicklung. Der Pflanze am Schluß der ersten Hälfte entspricht der Mensch am Schluß der zweiten: sein Leib, dieser höchste sinnliche Organismus, ist das höhere Gegenbild des ersten wachsthümlichen Organismus der Pflanze. Schon der Leib des Menschen läßt seine höhere Bestimmung erkennen. Dieser Wunderbau zeigt überall seine Bestimmung für das höchste irdische Leben, für ein Leben des Geistes. Und die Gegenwart des Geistes ist ihm allenthalben aufgeprägt. Stolz aufgerichtet schreitet er wie ein Herrscher über die Erde hin. Seine Füße ruhen auf dem Boden, aber das Haupt ist hoch emporgerichtet und sein Blick schweift weithin in die Ferne, über die Flächen der Erde hin und zu den eilenden Wolken. Auf seinem Antlitz ruht unsichtbar der Geist, der ihm seinen wechselnden Ausdruck verleiht: der Gedanke thront auf der gewölbten Stirn und die Empfindung spielt um den beweglichen Mund, aus den Augen aber spricht das Geheimniß eines verborgenen Lebens. Bis in die einzelnsten Glieder des Leibes hinaus gibt sich dieß Leben des Geistes kund, und mit Recht hat man gesagt, daß schon die Hand des Menschen den König der Erde verrathe. Von allen körperlichen Gebilden, welche die Erde hat, ist nichts, was an Wunderbarkeit und Bedeutsamkeit der Bildung auch nur entfernt sich dem Leibe des Menschen vergleichen ließe. Er ist mit dem Leben, das in ihm wirksam ist und die mannigfaltigen Thätigkeiten des leiblichen Daseins bedingt, die höhere Rekapitulation alles wachsthümlichen leiblichen Lebens.

In der Welt der Thiere tritt eine neue Welt, die der Sinne und Triebe und des sinnlichen Empfindens und Begehrens auf. Aber in schönster Harmonie ist diese Welt der Sinne und des sinnlichen Empfindungs- und Trieblebens im Menschen vorhanden. Was in der Thierwelt in einseitiger Vereinzelung vertheilt ist auf die Einzelnen, das ist hier im Menschen vereinigt zu einem Ganzen. Er ist das höhere Gegenbild des Thieres — aber erhoben in die Sphäre der geistigen Freiheit. Alle seine Sinne, seine Triebe und Empfindungen, so sinnlicher Natur sie auch sind, sie sind durchgeistet, geadelt, nicht der zwingenden Nothwendigkeit, nicht der blinden Leidenschaft unterworfen, sondern in die Sphäre der Freiheit erhoben. Sie haben nichts von ihrer Stärke und Lebendigkeit eingebüßt, und haben doch aufgehört das Beherrschende zu sein und sind zum Beherrschten geworden. Diese geistige Macht der Herrschaft über sie ist es, die sie adelt und poetisch verklärt.

Der Mensch ist nur darum das höhere Gegenbild des Thieres, weil in ihm zugleich ein anderes Prinzip ist, welches ihn weit über das Gebiet auch des höchsten thierischen Lebens hinaushebt: der Mensch hat eine vernünftige Seele d. h. er ist Persönlichkeit.[31] Das ist etwas spezifisch Neues im ganzen Umfang des organischen Lebens. Eine Welt von Gaben und Kräften geistiger Art ist im Menschen vereinigt, welche auf der einen Seite in einem sinnlichen Organismus wurzeln, auf der andern Seite sich zusammenschließen in einem inneren Punkte, in welchem dieß gesammte Leben eine innere Einheit mit sich selbst bildet: im Ich. Jene Fülle von Gaben und Kräften welche sich um dieses Ich gleichsam herumlegen, bildet den Gesammtorganismus desselben, das vielgliedrige Instrument, welches vom Ich gehandhabt wird. Dieses Ich dagegen ist der Herr, der in freier Machtvollkommenheit und Selbstherrlichkeit darüber verfügt. In ihm ist der Mensch bei sich selbst und von hier aus thut er sich kund. Die wesentlichen Aeußerungen dieses Ich sind das bewußte Denken und das freie Wollen.

Der Mensch hat Gedanken. Das ist etwas Göttliches am Menschen daß er Gedanken hat. Das Thier hat Empfindungen, Vorstellungen, Triebe u. s. w.; Gedanken im eigentlichen Sinne hat

nur der Mensch. Der Gedanke ist es der allem Sein zu Grunde liegt. Denn Gottes ewige Gedanken sind es die in der Welt ihre Selbstverwirklichung gefunden haben. Das ist demnach etwas Gottesabbildliches im Menschen, daß er Gedanken hat denen er eine Verwirklichung zu geben vermag. Darum hat der Mensch auch eine Sprache. Denn daß er spricht, ist die äußere Erscheinung davon daß er denkt. Denn das Denken ist ein innerliches Sprechen des Geistes, welches im Worte sich verleiblicht. Die Thiere sprechen nicht weil sie nicht denken. Ihre Sprache ist nur allgemeiner Empfindungsausdruck, weil ihr Seelenleben nicht über die Empfindung hinausgeht, während der Mensch denkt. Sein Denken aber hat nicht bloß individuelle Bedeutung, sondern er trägt in seinen Gedanken allgemeine Wahrheiten in sich. Die logischen Wahrheiten sind von allgemeiner Giltigkeit. Darin erhebt sich der Mensch über sein Einzelleben zum Gesammtleben des Geistes, lebt dieses mit in seinem Geistesleben, denkt es und spricht seine wesentlichen Gesetze in den logischen Wahrheiten aus. Aber nicht bloß diese formalen Gesetze des allgemeinen Geisteslebens, auch die materiellen Wahrheiten desselben denkt der Mensch, die allgemeinen Ideen des Wahren und Guten und Schönen. Die Welt der Ideen, deren Ursprung in Gott selbst liegt und die sich in dieser sinnlichen Welt verwirklicht haben, erkennt und denkt der Mensch — zum Zeichen daß seine Heimat nicht bloß diese Welt sondern jene höhere ist. Er denkt die Ewigkeit, er denkt Gott, den höchsten Gedanken — zum Zeichen daß er für die Ewigkeit, daß er für Gott ist. So geht das Denken des Menschen von der untersten Stufe bis zur höchstmöglichen und bleibt doch in allem dem zugleich bei sich selbst, schließt sich mit sich selbst zur Einheit zusammen: der Mensch denkt sich selbst und vollzieht damit sein eigenes Sein als That seines Bewußtseins. In diesem Bewußtsein setzt der Mensch sich selbst; es ist eine nachschöpferische That — darin gibt sich die Gottesabbildlichkeit des Menschen zu erkennen.

Der Mensch hat Gedanken, Gedanken des Höchsten und den Gedanken seiner selbst. Das ist die eine Seite seiner Gottesabbildlichkeit. Die andere ist die, daß er einen freien Willen hat. — Das Thier hat Triebe, der Mensch hat einen Willen d. h. es ist

nicht etwas Fremdes, nicht bloße Einwirkung von außen oder von seiner eigenen Natur was ihn bestimmt, sondern sein Handeln nimmt seinen letzten Ausgangspunkt in ihm selbst. Er trägt in sich einen Punkt der Freiheit wohin keine Einwirkung von außen, keine Erregung seiner eignen Natur, und wäre es auch die stärkste und leidenschaftlichste, keine Wirkung seiner individuellen Eigenthümlichkeit, keine Macht der Gewohnheit hineingreift und den Menschen bestimmt so oder so zu wollen und zu handeln, so daß er nicht anders könnte; sondern so sehr auch äußere Umstände oder innere Erregungen oder bewegende Gründe auf den Menschen einwirken mögen — schließlich ist es doch der eigene Entschluß des Menschen der den Ausschlag gibt. Schon daß er willkürlich handeln kann beweist seine Freiheit — welche dieselbe bleibt auch dann, wenn er sich durch Gründe und Umstände in seinem Handeln leiten und bestimmen läßt. Denn nicht diese Umstände und Ursachen wollen für ihn, so daß sein Wollen und Thun nur die Form wäre, in welcher sich das Gesetz der Nothwendigkeit vollzöge, sondern es ist eine That eigener freier Selbstbestimmung, daß er sein Wollen den Umständen anpaßt und nicht denselben entzieht. Das ist doch immer das Letzte, daß er sich entschließt, entscheidet: er muß nicht, sondern er will, und es gibt kein Wollenmüssen. Er kann im einzelnen Fall auch nicht wollen, er kann anders wollen als er will, er kann wählen. Wollen heißt frei sein in seiner Entscheidung, und diese Freiheit ist das Vermögen auch anders zu können, das Vermögen der Wahl. Darauf beruht alle Verantwortlichkeit und sittliche Zurechnung. Denn ich kann auch lassen was ich thue, ich kann thun was ich lasse; meine That ist meine eigene freie Entscheidung. Darin ist der Mensch Gott ähnlich. Denn das Höchste was man von Gott sagen kann ist, daß er sein eigener Herr ist. So ist auch der Mensch in abbildlicher Weise sein eigener Herr durch seinen Willen.

Das Erste nun aber in diesem freien Willen ist die Kraft des Wollens.[32] Das ist auch das Vorderste was wir nöthig haben. Es ist nicht genug, Gedanken zu haben, reich an Geist zu sein: man muß auch Willen haben, stark im Willen sein. Willensschwäche ist ein Unglück, und wenn sie charakteristisch für eine Zeit, für ein Ge-

schlecht ist, ein öffentliches Unglück. „Nur im Willen ist Rath.“ Denn Wille ist Macht der That; und nur das ist in Wahrheit ein Leben, welches That ist. Man muß die Kraft des Willens erziehen und entwickeln. Das ist doppelt nöthig in Zeiten wie die unsrigen, wo „des Gedankens Blässe“ dem Leben angekränkelt ist und die fortwährende kritische Reflexion sich wie ein fressender Rost an das Metall des Willens ansetzt und dem Willen alle Schärfe und Energie nimmt; oder die Unstätigkeit der geistigen Genußsucht ihn zerfahren macht und ihm die Sammlung raubt, die er zu kräftigem Handeln braucht. — Aber es ist nicht genug, bloß Kraft des Willens zu haben; man muß selbsteigenen Willen haben, einen Willen der sich nicht widerstandslos den Einwirkungen von außen oder von innen, den Richtungen der Zeit, den Meinungen des Tages oder auch den Mächten seiner eigenen Natur hingibt und preisgibt; sondern man muß sein selbst sein und sich selbst gleich und getreu bleiben in seinem Wollen d. h. ein Charakter sein. Denn Charakter ist die bestimmte, fest ausgeprägte Selbstgleichheit im Wollen und Handeln. Aber die Hauptsache ist die rechte sittliche Beschaffenheit des Charakters: daß in ihm die gottgemäße Wahrheit des Menschen zur Erscheinung und zum Ausdruck kommt. Das erst macht den Charakter zum wahrhaft sittlichen und auch zum gottgemäßen. Es kann Charakter im Bösen geben so gut wie im Guten. Wir werden jenen bewundern, aber nur diesen lieben und ihm vertrauen. Es soll eine Idee in der sittlichen Persönlichkeit und im Charakter sich verwirklichen. Die höchste Idee die der Mensch verwirklichen kann ist die göttliche Idee von ihm. Diese Gottgemäßheit ist die Wahrheit des Charakters. Darin vollendet sich die menschliche Persönlichkeit.

Dieser Mensch nun, wie er aus Leib und Seele besteht, ein geistleiblicher Organismus und eine freie Persönlichkeit ist, nimmt eine doppelte Stellung ein: er steht in Verhältniß zur Welt und in Verhältniß zu Gott; er steht der Welt gegenüber als ihr Herr, Gott gegenüber als sein Abbild.

Er steht in der Mitte zwischen beiden, als das verbindende Band zweier Welten, dieser sinnlichen und der übersinnlichen höheren Welt.

Er ist die Rekapitulation der Welt, ein Mikrokosmus, eine kleine

Welt für sich, aber die höhere Zusammenfassung der Welt in einer Persönlichkeit, und darum der freie Herr derselben. Schon seine Erscheinung kündigt den Herrn an. Freilich in Wirklichkeit erscheint uns der Mensch oft in kläglicher Verkümmerung; aber auch in der Entstellung sind die zu Grunde liegenden Züge noch zu erkennen, und diese Züge verrathen einen König. Zwar sind wir abhängig von den Mächten des Naturlebens — schwach, ohnmächtig gegenüber diesen übermächtigen Naturgewalten; aber in aller Schwachheit und Abhängigkeit haben wir doch das Bewußtsein der inneren Freiheit: überwunden triumphiren wir im Geiste; und auch in den Staub niedergeworfen schwingen wir uns im Geiste über alle Sterne. Der Mensch ist ein Herr aller Dinge. Er ist ein Herr schon durch die Erkenntniß. Denn Erkenntniß ist Zeichen und Uebung der Herrschaft. Durch die Erkenntniß einer Sache werde ich derselben innerlich mächtig und mache sie mir unterthan und zu eigen. Durch seine Erkenntniß nimmt der Mensch eine prophetische Stellung in der Welt ein. Sein Geist dringt in das Wesen der Dinge und forscht nach den letzten Gründen derselben; er übersetzt die Dinge der sinnenfälligen Welt in innere Geistesbilder, in denen die Wahrheit, die der sinnlichen Hülle zu Grunde liegt, sich herausschält; er geht über die Grenzen des Sinnlichen hinüber in die Welt der geistigen Ideen, welche die Grundtypen alles Sinnenfälligen sind, und erfaßt so alles Vergängliche in seiner ewigen Wahrheit. Diese Erkenntniß ist jetzt getrübt und bleibt zeitlebens Stückwerk, aber auch im Bruchstück erscheint der prophetische Geist, der rascher als das rasche Licht die Bahnen der Welt auf den Flügeln des Gedankens durcheilt und aus der Zeit sich in die Ewigkeit schwingt. Es ist nichts was seiner Erkenntniß unnahbar wäre, und es soll auch nichts von ihr ausgeschlossen sein. Es wäre eine mißverstandene Sorge, etwa um die Christlichkeit und das Seelenheil, dem Erkenntnißtriebe Schranken und seinem Wissen Grenzen setzen zu wollen. Das Wissen selbst bläht nicht auf, nur das Wissen welchem der wahre demüthige selbstlose Wahrheitssinn fehlt. Es ist die ganze Welt dem Menschen gegeben, daß er sie beherrsche. Und die nächste Aeußerung unserer Herrschaft ist daß wir sie erkennen.

Die andere Form jener Herrschaft aber ist, daß er sich seine Welt thatsächlich unterthan macht. Mit dem Wissen verbindet sich das Können. Die Erkenntniß seines Geistes wird zum Herrscherstab seiner Hand, der auch den verborgensten Geistern der Natur gebietet, daß sie seinem Willen sich fügen und als geduldige Rosse vor seinen Wagen sich spannen, auf dem er seinen Triumphzug über die Erde hin hält und nicht eher ruht noch rastet, als bis er auch die entlegensten Steppen durchzogen und auch die widerstrebendsten Gewalten des Naturlebens gebändigt hat. So herrscht sein Gedanke und sein Wille über die Welt und macht sein Wissen und sein Können sich dieselbe unterthan. Und diese Welt, die er so erkenntnißmächtig und willenskräftig sich unterwirft, sie zieht zugleich ein in sein Inneres, spiegelt sich hier ab in seiner Phantasie und klingt wieder in seiner Empfindung. Als eine Welt der Bilder, als eine Welt der Töne, als eine Welt der Empfindungen und Gefühle trägt er sie in sich selbst. Die ganze äußere Welt findet in dieser kleinen Welt des Innern im Menschen einen Wiederhall und tritt dann in den mannigfaltigen Gestalten künstlerischer Darstellung in Bild und Ton und Wort heraus, und legt sich als das geistige Spiegelbild dieser Welt verklärend, vergeistigend, verschönernd, erwärmend über die äußere Wirklichkeit ihrer Erscheinung. In diesem abbildlichen Gebilde ahmt der Mensch dem Schöpfer nach und baut die Welt im Abbild wieder, die der große Weltbaumeister ihm zuvor geschaffen.

In dieser mannigfaltigen Thätigkeit des Wissens und Könnens, durch welche der Mensch die Welt beherrscht, vollzieht sich sein irdischer Beruf.

Aber der Mensch gehört nicht bloß dieser Welt an.[33] Sein Geist steht an den Grenzen einer höheren Welt, diese ragt herein in dieses Leben. Ihre Gesetze sind andere als die Gesetze dieses natürlichen Lebens. Unsere Bestimmung geht nicht auf in diesem natürlichen Leben, geht nicht auf in der Kultur und ihrem Fortschritt. Wir haben noch eine höhere Bestimmung; diese ist erst die wahre Befriedigung unseres Geistes, und diese weist uns über Zeit und Raum in die Welt der Ewigkeit, weist uns zu Gott. Man kann sagen, das

ist die Frage der Gegenwart: die Frage der höheren Welt, die Frage des Uebernatürlichen. Die Neigung der Gegenwart geht darauf sie zu verneinen. Wir haben so reiche Gebiete dieser sichtbaren Welt aufgeschlossen, daß wir dadurch verführt werden zu meinen, das sei nun Alles was ist, und sei Alles was wir brauchen. Aber die Verneinung der höheren Welt ist eine Entwürdigung des Menschen. Wir rauben ihm dadurch seine Krone. Denn das ist seine Krone, daß er in eine Welt der Geister hineinragt, deren Herr Gott ist und deren Offenbarung Jesus Christus. Jene Verneinung ist eine Verkennung des innersten Wesens des Menschen. Denn das ist unser innerstes Wesen, daß wir eine Ewigkeit in uns tragen und geschaffen sind für die Ewigkeit. Diese Ewigkeit ist es, die wir in diese vergängliche Welt hineintragen und ihr einbilden sollen, damit sie mit ewigem Gehalte erfüllt werde. Das ist unsere höchste Würde, daß wir, in dieser vergänglichen Welt stehend, bestimmt sind für die ewige d. h. für Gott. Propheten und Könige dieser sichtbaren Welt sind wir zugleich Priester der ewigen. Denn das ist das Höchste und Schönste, daß wir was wir prophetisch erkennen und königlich beherrschen, was wir in unserer Innenwelt geistiger Bilder und Empfindungen tragen, und in schöpfungsabbildlicher Thätigkeit schön gestalten in Bild und Ton und Wort, daß wir das Alles priesterlich Dem weihen, nach dem und zu dem wir geschaffen sind. Das Verhältniß des Menschen zur Welt findet seine Wahrheit im Verhältniß zu Gott. Dessen Züge tragen wir an uns, dessen Geschlechtes zu sein rühmen wir uns: eine kleine Welt sind wir zugleich ein kleiner Gott, Gottes Stellvertreter auf Erden, um uns und die Welt Gott darzubringen und das lebendige Band zwischen der Welt und Gott zu sein. Das heißt: die höchste Bestimmung des Menschen und die Wahrheit seines Lebens ist die Religion. Die Bestimmung der Religion aber ist: die Seele dieses irdischen Lebens zu sein.

Sechster Vortrag.

Die Religion.

Die Religion ist eine allgemeine Thatsache. Unter allen Völkern ist Religion. Sei sie auch noch so verkommen, veräußerlicht, entstellt: überall ist doch ein allgemeiner Zug und Trieb, der seine Befriedigung sucht, der sich eine äußere Gestalt gibt in religiösen Formen und Ordnungen des Lebens. „Du kannst Staaten sehen — sagt Plutarch — ohne Mauern, ohne Gesetze, ohne Münzen, ohne Schrift, aber ein Volk ohne Gott, ohne Gebet, ohne religiöse Uebungen und Opfer hat noch Keiner gesehen.“[1] Denn überall ist ein Bewußtsein von Gott, und der Mensch kann Gott nicht denken, ohne sich ein Verhältniß zu ihm zu geben, und das ist eben die Religion. Die Allgemeinheit der Religion ist ein Beweis von der inneren Nothwendigkeit derselben. Sie ist nicht ein Einfall der Menschen, den sie haben, den sie auch nicht haben konnten. Sie können nicht anders als Religion haben. Sie ist nicht eine Erfindung Einzelner, die sich die Andern hätten aufreden lassen. Sie ist so wenig erfunden wie Essen und Trinken und Schlafen oder Reden u. s. w. Sie ist etwas Natürliches, innerlich Nothwendiges, im Wesen des Menschen selbst Begründetes. So gut wie im Wesen des Menschen selbst die Idee Gottes begründet ist, so ist damit auch das innere Verhältniß zu diesem Gott, den der Mensch weiß und von dem und zu dem er sich weiß, den er als seinen Grund und als sein Ziel weiß, gesetzt. d. h. Religion. Religion ist ein unveräußerlicher innerer Besitz des Menschen. Mit dem Menschen selbst ist das religiöse Bedürfniß, ist das Suchen Gottes gesetzt.

Gott und Mensch können nicht außer einander bleiben, können einander nicht gleichgiltig gegenüber stehen bleiben; mit innerer Noth-

wendigkeit streben sie zu einander hin, sie sind beide für einander; denn Gott will der Gott der Menschen, der Mensch soll ein Mensch Gottes sein. In Gott ist eine innere Bewegung zum Menschen hin; denn er hat den Menschen gewollt, der Mensch ist der erste und letzte Gedanke Gottes, der Beschluß seines Willens, die Liebe seines Herzens. Im Menschen ist eine innere Bewegung zu Gott hin; denn er ist aus dem Willen Gottes hervorgegangen, er ist durch Gott und zu Gott geschaffen, Gottes Wille ist wie sein Grund, so das Gesetz seines Lebens und sein Ziel. Gott ist das innerste Streben und Verlangen des Menschen, sein höchstes Streben. Der Mensch muß streben. Leben ist streben. Wer nicht strebt hat aufgehört zu leben. Der Mensch muß streben; er muß nach dem Höchsten streben, das er denken kann. In der Größe des Ziels, das er sich steckt, besteht auch die Größe des Menschen selbst. Nur das höchste Ziel seines Strebens, nur der höchste Gegenstand seiner Gedanken, seines Willens, seines Herzens ist des Menschen ganz würdig und befriedigt ihn. Das Höchste aber ist Gott. Alle unsere Kräfte des Geistes, das ganze Leben unserer Seele finden ihr Ziel, ihre Wahrheit erst in Gott, das Gefühl seine Seligkeit, das Denken seine Wahrheit, der Wille seine wahre Freiheit in Gott. Das Herz ist unruhig allezeit in der Welt; es kann nicht ausruhen in diesen vergänglichen Dingen, nur an einem großen Herzen ruht es aus, in Gott. Unser Denken steigt vom Einzelnen zu einem Allgemeinen auf, zum Absoluten, zum höchsten Gedanken, zur höchsten Wahrheit. Dieses Höchste was wir denken, was wir denkend suchen, es muß dem denkenden Geiste analog sein, nicht eine Sache und nicht eine Abstraktion, sondern ein denkender Geist, ein absolutes Ich, Gott. „Gebt mir einen großen Gedanken — rief Herder in seiner letzten Krankheit aus — damit ich davon lebe!“[2] Der größte Gedanke und der, von dem wir in Wahrheit leben, ist Gott. Der Wille strebt nach Freiheit, nach sittlicher Freiheit. Er sucht sie in der sittlichen Vollkommenheit, der Verwirklichung des Sittengesetzes; in der Einheit des endlichen Willens mit dem höchsten Willen, mit Gott, findet der Wille erst seine Freiheit, also seine Wahrheit. Kurz: der Mensch strebt nach dem Unendlichen; das Unendliche hat aber Wirklichkeit nur in Gott. Der Mensch ist für Gott, zu Gott. Die Gemeinschaft mit Gott ist die

Wahrheit des Menschen, die Religion ist die Wahrheit seines Lebens. Sie erst macht ihn in Wahrheit zum Menschen.

Die Religion ist begründet in unsrem Wesen selbst. Es besteht ein Band zwischen uns und Gott, ein Band der Verwandtschaft: wir sind göttlichen Geschlechts. In unserer Natur selbst ist das Band geknüpft. Wie die Stimme des Bluts unter den Menschen Bande der Gemeinschaft knüpft, so wird auch das Band der Verwandtschaft zwischen uns und Gott zum Zuge, der unsre Seele zu Gott emporzieht. Wenn der Lärm des äußeren Lebens schweigt, wenn die inneren Stimmen schweigen und wir einkehren in uns selbst, da fühlen wir diesen Zug. Unwillkürlich zieht es uns alle innerlich nach einem Höchsten und Unendlichen, und wir tragen in uns das Verlangen uns an dieses Höchste hinzugeben, um in diesem uns selbst erst wiederzufinden, aber gereinigt und befreit von aller schlechten Eigenheit. Es ist ein Verlangen der Liebe, der persönlichen Liebe, der Gemeinschaft und des Verkehrs von Ich und Du, ein Verlangen nach Gott, ein Zug zu Gott. Wie die Augen das Licht suchen und es ihnen natürlich und Bedürfniß ist das Licht zu suchen, so suchen unsre Gedanken das Licht der ewigen Wahrheit, „die Sonne der Geister", unsre Herzen die ewige Liebe, Gott. Wie durch die Natur das beherrschende Gesetz der Anziehung geht, so geht ein Gesetz geistiger, seelischer, sittlicher Anziehung durch die geistige Welt, ausgehend von der großen Sonne des ganzen Weltalls, von Gott. Wie das Eisen dem Magnete zustrebt, wie die Ströme sich in das Meer ergießen, wie es den Stein zur Erde niederzieht, so zieht es die Seele zu Gott, ihrem Ursprung und ihrer Heimat. Man kann den Zug der Dinge hemmen, aber man kann das Gesetz der Anziehung nicht aufheben. Man kann seiner Seele und ihrem Suchen sich in den Weg stellen und dieses hindern, aber man wird den Zug zu Gott nicht aus dem Herzen tilgen, er bleibt das Gesetz unsres Wesens. Es mag geschehen daß das Herz in der Wahl seiner Liebe sich verirrt, es kann sich täuschen, kann etwas Anderes wählen als Gott, das Geringere, das Vergängliche, ja auch das Widergöttliche — aber im letzten Grunde meint es doch Gott; nach ihm verlangt es, in ihm erst findet es seine Seligkeit.[3] Dieses Band Gottes mit uns, dieser Zug der Seele zu Gott —

das ist die Grundlage aller Religion, auch aller positiven Religion, auch aller Offenbarung.

Das ist der Grund der Religion im Menschen. Ihre Heimat aber ist das innerste Seelenleben des Menschen.

Die Religion ist eine unmittelbare innere Lebensthatsache. Dieß dem religionslos gewordenen Geschlecht seiner Tage wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben, war die folgenreiche That Schleiermachers. Und gewiß: vor aller Reflexion, vor allem religiösen Denken und Handeln ist Religion schon da, im Innersten des Menschen. Sie ist der Heerd des inneren Feuers, sie hat ihre Stätte im Mittelpunkte des Menschen. Man kann nicht eine einzelne geistige Fähigkeit aussondern und diese als den Sitz der Religion bezeichnen. Sie ist da zu Hause wo alle einzelnen Fähigkeiten des geistigen oder seelischen Lebens sich zur unmittelbaren Einheit zusammenschließen. Sie ist eine Sache der Erkenntniß: denn Gott und Christum erkennen ist das ewige Leben, Joh. 17, 3. Natürlich: denn was eine Angelegenheit unsres inneren Lebens und unsres höchsten Interesses ist, muß auch Sache unsrer Erkenntniß sein. Aber die Religion ist nicht bloß Gegenstand der Erkenntniß, denn dann bestände die Religion etwa bloß in Lehrsätzen die man weiß, und wäre nicht ein Leben das man lebt. Das Wissen macht noch nicht den Frommen und die Rechtgläubigkeit noch nicht den Gläubigen. Sie ist eine Sache des Willens, denn sie muß eine sittliche That sein, und Gottes Willen zu wollen bezeichnet Jesus als den Weg zur Wahrheit Joh. 7, 17. Und dadurch bekommt auch Alles erst seinen wahren Werth für uns, daß es auch für das Leben unsres Willens Bedeutung erhält. Aber die Religion ist nicht bloß ein Wollen und Handeln: sie ist auch Sache des Gefühls, denn sie ist die Seligkeit Gal. 4, 15, sie ist die Freude des Menschen, Friede und Freude im heiligen Geist Röm. 14, 17. Aber sie ist auch dieß nicht allein: sie ist ein Wissen und Wollen und Fühlen zumal, eben weil sie Sache des innersten Menschen, seines persönlichen Lebensgrundes ist — mögen wir diesen das Gemüth, mögen wir ihn mit der Schrift das Herz nennen. Denn in das Herz verlegt die Schrift den Sitz der Religion, den Vorgang des religiösen Lebens: durch das Herz muß das Wort gehen Ap.-Gesch. 2, 37, das Herz muß sich dem

Wort öffnen Ap.-Gesch. 16, 14, das Herz ist das Organ des Glaubens Röm. 10, 10. Dieses Leben des Inwendigen, das wir Religion nennen, kann bei den Verschiedenen verschiedene Gestalt annehmen, mehr die der Erkenntniß, oder die des Willens, oder die des Gefühls: es ist in allen Gestalten immer doch dasselbe Eine Wesen der Religion welches sich kund gibt, wo es nur überhaupt wirklich und wahr ist.[4]

Diese Religion nun aber, welche Sache des innersten Lebens ist — was ist sie? worin besteht ihr Wesen?

Wir werden sagen müssen: ihre Urgestalt ist Glaube; alle Religion ist Glaube. Denn Glaube ist ein innerster Lebensvorgang, in welchem mein ganzes innerstes Wesen, mein Fühlen, Wissen und Wollen sich mit dem Gegenstand meines Glaubens zusammenschließt. Die Schrift bezeichnet den Glauben als eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, eine Ueberzeugung von dem, das man nicht siehet Hebr. 11, 1. Das heißt also: Glaube ist nicht nur ein Meinen oder eine bloße Ansicht, sondern eine zuversichtliche Gewißheit, und zwar von etwas Unsinnlichem. Der Glaube richtet sich immer auf das Unsichtbare. Denn was man sieht das glaubt man nicht, sondern das sieht man eben. Das Unsichtbare aber, das man glaubt, das nimmt man nicht bloß an und hält es für wahr, sondern man ist desselben auf das Festeste gewiß. Diese Gewißheit ist aber nicht etwas Willkürliches oder Eingebildetes, sondern etwas innerlich Begründetes. Aller Glaube ruht auf solcher Begründung. Freilich nicht auf verstandesmäßiger Demonstration, sondern auf einer unmittelbaren inneren Ueberführung, in welcher ich die Sache, um die sichs handelt, unmittelbar inne werde und einen unabweisbaren Eindruck davon erhalte. Diese innerliche Erfahrung und Erlebung ist die Grundlage alles wahren Glaubens. Wenn ich an eines Menschen Liebe oder Freundschaft glaube, so daß ich derselben gewiß bin trotz aller Reden der Menschen, oder auch trotz des widersprechenden Augenscheins — warum anders glaube ich daran, als weil ich einen unmittelbaren inneren Eindruck davon empfangen habe, der mir jene unmittelbare und zuversichtliche Gewißheit wirkte? Auf dieser inneren Erfahrung und Erlebung ruht mein Glaube. So ist es auch hier beim religiösen Glauben. Denn das Uebersinnliche und Unsichtbare, welches

Gegenstand meines religiösen Glaubens ist, ist auch eine Realität, so gut wie die Liebe oder Freundschaft eines Menschen, so daß ich also davon innerlich berührt werden und diese innerliche Berührung und Einwirkung unmittelbar erfahren und erleben kann. Was so unmittelbar mir innerlich zu eigen geworden ist, das kann ich mir dann wohl auch rechtfertigen auf dem Wege der verständigen Erwägung, und soll es; aber zunächst ruht der Glaube nicht auf solchen Rechtfertigungen und Beweisführungen, sondern ist eine unmittelbare Sache des inneren Lebens.

In dieser Unmittelbarkeit treffen Gefühl, Wissen und Wollen zusammen. Denn wie ich es im Verhältniß menschlicher Liebe oder Freundschaft zunächst fühle d. h. innerlich inne werde und davon in meiner Seele berührt werde, daß mich der Andere liebt, so ist auch der religiöse Glaube ein solches unmittelbares Innewerden und Berührtwerden durch die Welt der Ewigkeit und Gott selbst, also ein Gefühl. Aber mit diesem Gefühl ist zugleich ein unmittelbares Erkennen und Wissen gesetzt. Es kann mir Vieles noch an der Sache, welche Gegenstand meines Glaubens ist, verborgen und unbekannt sein; aber ihr eigentliches innerstes Wesen wird mir unmittelbar kund und geht meiner Erkenntniß auf, indem ich davon innerlich berührt werde und es inne werde. Und das ist ein Wissen, welchem die festeste Ueberzeugung und Gewißheit einwohnt, weil es auf erlebungsmäßiger Erfahrung ruht. Was ich aber auf dem Wege solcher Erkenntniß und Gewißheit in mich aufnehme, das mache ich damit zugleich zur Sache meines Willens. Denn eine That meines Willens ist es, daß ich mich innerlich mit dem Geglaubten zusammenschließe zur inneren Lebenseinheit. Glaube ist ein Akt der Freiheit. Glaube ist auf der einen Seite etwas Unwillkürliches: wer glaubt, kann nicht anders als glauben, es ist ihm innerlich gleichsam angethan, er ist überwunden, so daß er glauben muß; und doch wiederum ist es eine That daß er glaubt, und seine That daß er glaubt. Denn wie Fichte sagt: Glaube ist der Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen.[5] Der Glaube beruht nicht auf einer Demonstration die mich zum Zugeständniß nöthigte, so daß ich glauben müßte, wie das bei mathematischen Sätzen der Fall ist; sondern Glaube beruht auf sittlicher

Ueberführung, so daß ich muß glauben wollen. Und wer nicht glauben will, der kann nimmermehr zum Glauben gebracht werden. Gott hat dafür gesorgt, daß ihm scheinbar immer noch Gründe und Rechtfertigungen oder Entschuldigungen genug für sein Nichtglauben übrig bleiben, mit denen er den tiefsten Grund seines Nichtglaubens, sein Nichtglaubenwollen auch vor sich selbst verbirgt. Glaube ist eine That der Freiheit, eben weil es eine sittliche That ist. Aber nicht eine That des Beliebens und der Willkür, sondern eine innerlich begründete That: denn sie beruht auf der inneren Ueberführung unsres sittlichen Wesens von der Wahrheit und Wirklichkeit dessen was wir glauben.

In diesem Glauben nun ist Liebe und Hoffnung mit enthalten und beschlossen. Denn die Aneignung des Glaubens ist nicht ohne die Hingabe der Liebe. Alle innerliche Aneignung fordert Hingabe an das was ich glaubend oder erkennend mir aneigne. Alles wahrhafte Erkennen fordert liebende Versenkung in den Gegenstand des Erkennens. Vollends an Liebe glauben und die Liebe des Andern glaubend in mich aufnehmen kann ich nicht, ohne daß auch in mir die innere Hingebung der Liebe ist. So ist also auch der religiöse Glaube nicht ohne Liebe. Sie ist die lebendige Gegenwart der Religion. Und dieses Leben der Gegenwart ist nicht ohne die Gewißheit der Zukunft in der Hoffnung. Denn Gott ist ein Gott der Zukunft, und ich kann mich der Gegenwart der Gottesgemeinschaft nicht freuen, ohne auch ihrer Zukunft fröhlich gewiß zu sein. Liebe und Hoffnung schließen sich mit dem Glauben zur Einheit des religiösen Lebens zusammen.

Die wesentliche Aeußerung dieses Lebens aber ist das Gebet. Unter allen irdischen Geschöpfen ist der Mensch das einzige das betet. Das Gebet ist Sache nur der Menschen, aber aller Menschen. Es gibt für den Menschen nichts Natürlicheres, nichts Allgemeineres, nichts dem er sich weniger entziehen könnte, als das Gebet. Das Kind lernt es wie von selbst üben, und die unsichtbare Welt, in die es mit dem Gebet eintritt, ist ihm wie eine bekannte Heimat; der Greis, wenn es um ihn herum einsam wird, zieht sich zurück in das Gebet. Das Gebet geht wie von selbst über die kindlichen Lippen, die kaum noch den Namen Gottes lallen können, und über die sterbenden

Lippen, die ihn kaum mehr aussprechen können. Wo nur Menschen leben, — zu gewissen Stunden, unter gewissen Verhältnissen, bei inneren Bewegungen erhebt man die Augen, faltet die Hände, beugt die Kniee um zu beten. Bei allen Völkern, den unbekannten wie den berühmten, den civilisirten wie den kulturlosen, begegnet man auf jedem Schritte Akten und Formeln der Anrufung; unter allen Völkern finden wir das Gebet, denn unter allen ist Religion.[6] Das Gebet ist nicht erst aufgekommen unter den Menschen, nicht gelehrt, sondern der unmittelbare, unwillkürliche Ausdruck des Innern, mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott unmittelbar und von selbst gegeben. Denn dieses Verhältniß ist nicht ohne Verkehr. Das Gebet ist aber der Ausdruck dieses Verkehrs. Seine Wahrheit zwar fand es in Israel, auf dem Boden der Offenbarung; nur hier hat es jene zutrauensvolle Kindlichkeit des Herzensverkehrs mit Gott, von der die heilige Schrift uns so reichliche und mächtige Vorbilder überliefert und vor Augen stellt — Vorbilder, welche für alle Zeiten mustergiltig bleiben werden. Aber auch der Heidenwelt fehlte das Gebet nicht, denn es fehlte ihr das Bewußtsein von Gott und von der Gottesangehörigkeit nicht. Ist auch ihr Leben nicht ein Gebetsleben, wie es das der frommen Israeliten war, so ist doch das Gebet eine Macht der Sitte, welche das gesammte, das öffentliche wie das Privatleben beherrschte und umschloß. Und je höher ein Volk stand, um so mehr übte es die Sitte des Gebets. Es hat etwas Beschämendes für uns zu sehen, wie bei den hochstehenden Völkern der Griechen und Römer kein öffentlicher Akt ohne Opfer und Gebet vorgenommen, wie auch die Handlungen des Privatlebens alle davon geweiht waren. Dichter, Philosophen und Staatsmänner gleicher Weise ermahnen zum Gebet oder üben es, und die Sitte des Volks steht damit in Einklang. Als Telemach des Odysseus Sohn mit seinen Begleitern zu Nestor nach Pylos kam, war das erste Wort, welches der Nestoride Pisistratos zu den Angekommenen richtete, die Aufforderung vor Allem zur Gottheit zu beten, denn „es bedürfen die Sterblichen alle die Götter“. So spricht Homer den religiösen Sinn seiner Zeit aus. Von Sokrates aber berichtet Xenophon, daß er die Vorschrift gegeben: „jegliches Werk mit

den Göttern zu beginnen, da die Götter die Herren seien sowohl der Dinge des Friedens wie des Krieges". Von dem frommen Xenophon selbst ist es bekannt und aus vielen Stellen seiner Schriften kann man es sehen, von welcher Bedeutung ihm das Gebet gewesen. Und ebenso bezeichnet es Plato als das Schönste und Beste für einen tugendhaften Mann, daß er durch Gebet und Gelübde fortwährend in Gemeinschaft mit den Göttern trete und bei Allem was er thue, bei dem Geringen so gut wie bei dem Großen, zuerst Gott anrufe. Nicht minder haben die Staatsmänner Griechenlands und Roms die Sitte des Gebets geübt. Der geistvolle athenienſische Staatsmann Perikles trat nie auf, um öffentlich zu sprechen, ohne zuvor die Gottheit anzurufen. Und der große Römer Cornelius Scipio nahm, seit er die männliche Toga angelegt, kein wichtiges Geschäft vor, ohne zuvor im Tempel des kapitolinischen Jupiter eine Zeitlang allein zugebracht zu haben. Und wie sich der berühmteste Redner Athens, Demosthenes, bei seinen großen Reden zuerst an die Götter wendet, so wird auch von Cato und den Gracchen wie von allen älteren Rednern Roms berichtet, daß sie ihre Reden stets mit der Anrufung der Gottheit begannen. Dieß war aber nur Ausdruck der gesammten Volkssitte. „Keine religiöse Lehre steht für das öffentliche und häusliche Leben fester, als daß Alles mit der Gottheit, das ist mit Gebet und Opfer begonnen werden muß". Jeder Staatsakt, jeder Kriegszug, jede Schlacht, jede Uebernahme eines öffentlichen Amts, jede Gerichtshandlung, jede Volksversammlung, jeder politische Vertrag u. s. w., kurz Alles und Jedes im öffentlichen Leben des Staates war durch Gebet und Opfer geweiht. Nicht minder alle bedeutsamen Vorgänge des häuslichen Lebens: Hochzeit und Geburt, der Beginn der Mündigkeit wie die glückliche Rückkehr von einer Reise oder Rettung aus Gefahr. Und auch alle Feste des Volkes, seine Schauspiele und Wettkämpfe, dieß Alles erhielt eine religiöse Weihe durch Opfer und Gebet. Kurz das ganze Leben war von der Religion durchzogen und vom Gebet getragen und umschlossen.[7] Allerdings ist das Gebet bei den Alten im Grunde mehr gewissenhafte Erfüllung der religiösen Pflicht, auch von Anfang an mehr Bitt- als Dankgebet, und in der Regel mit

einem gewissen Anspruch auf Erhörung verbunden. Aber es fehlen auch Gebete um die sittlichen Güter nicht; und in aller Veräußerlichung ist es doch immer ein Ausdruck des religiösen Lebens. Aber mit der Religion selbst fiel auch das Gebet dahin. Sein Fall aber war der Vorbote der äußeren Auflösung. Denn mit ihm wich die eigentliche Seele aus dem Leben. Das jetzige Heidenthum kann kaum mehr in Wahrheit ein betendes genannt werden, so sehr ist das Gebet zum äußerlichen mechanischen Werk geworden — zu einer Anklage wider die Betenden selbst. Aber auch in dieser Verkümmerung ist es immer noch ein Zeugniß für das Bedürfniß des Gebets.

Was ist das Gebet? Es ist die Aeußerung unsrer Gemeinschaft mit Gott. Wer betet geht aus von der Welt die ihn umgibt, von der Unruhe und dem Lärm des äußeren Lebens das ihn umwogt, und geht ein in sich. Wir sind so viel außer uns selber; im Gebet begeben wir uns zu uns selbst, gehen ein in unsren tiefsten inneren Lebensgrund, in das innerste Heiligthum unsrer Seele. Da lassen wir die Arbeit unsrer Hände, die Arbeit unsrer Gedanken ruhen und ziehen uns zurück in die verborgene Stille, um hier auszuruhen, hier aufzuathmen, hier wahrhaft bei uns selbst zu sein. Aber bei uns zu sein nur um bei Gott zu sein. Denn in unsrem Innersten ist Gott uns nahe, im Heiligthum unsrer Seele ist Gott bei uns und wir bei Gott. Der äußere Mensch ist in der Welt, der innere Mensch soll in Gott, Gott in ihm sein. Wir gehen in uns, um uns zu Gott zu begeben, uns selbst und Alles was uns bewegt vor Gott zu bringen. Es ist das Bedürfniß der Liebe, Alles in Gottes Schoß zu schütten; es ist die That der vertrauensvollen Hingabe, Alles in Gottes Hände zu legen. Nichts ist zu geringfügig um es vor Gott zu bringen, wenn es nur eine wirkliche Bedeutung für unser inneres Leben gewonnen hat. Das ist die Lebendigkeit unsres inneren Verhältnisses zu Gott, daß es sich in diesem Gebetsverkehr äußert und bethätigt. Ohne ihn wäre es todt. Diese Hingabe an Gott im Gebet ist eine innerlich nothwendige Aeußerung und Bethätigung der Liebe. Im Gebet geben wir uns selbst mit Allem was uns erfüllt an Gott hin. Das ist das höchste Geben. Aber dieses höchste Geben ist zugleich das höchste Nehmen. Denn indem wir im Gebet diese Welt der Zeitlichkeit und

Vergänglichkeit verlassen, treten wir ein in die Welt der Ewigkeit und athmen ihre Luft. Das Gebet ist dieses innere Athemholen der Seele. Dieses Athemholen der Luft der Ewigkeit ist der Seele ebenso nothwendig zum Leben, wie dem Leibe das Athemholen dieser irdischen Luft in der wir leben. Die Welt Gottes aber ist eine Welt des Friedens und der Kraft. Das Gebet breitet den Geist des Friedens über unser Leben aus. Im Gebet wird die Seele stille. Da schweigen die Stürme und Leidenschaften des Inwendigen, die Unruhe der Sorgen und Aengste, der Leiden und auch der Freuden. Und damit geht neue Lebenskraft und Lebensfreudigkeit auf uns über. Wie die stärkende Luft der Berge uns mit neuem Lebensgefühl erfüllt, so athmen wir göttlichen Lebensmuth im Gebete, so daß wir mit neuer Freudigkeit aus dem inneren Heiligthume des Gebets ausgehn in das äußere Leben mit seinen Aufgaben, Pflichten, Lasten und Schmerzen — aber so daß wir bei aller Unruhe der äußeren Lebensarbeit doch innerlich im Heiligthume des Gebets, in seinem Sabbath bleiben. Beten und Arbeiten macht das Leben. Aber nicht so als ob das zwei Thätigkeiten wären, die bloß äußerlich sich mit einander verbänden oder sich gegenseitig ablösten; sondern sie sollen stets ineinander, stets miteinander verbunden sein. Sie schließen sich nicht aus, sie fordern einander, wie der innere und äußere Mensch, wie Seele und Leib. Das Gebet fordert das Arbeiten, das Arbeiten fordert das Beten. Das Arbeiten soll die Erscheinung des Gebets, das Gebet soll die Seele der Arbeit, überhaupt die Seele des Lebens sein; nicht ein einzelnes und äußerliches Thun das zu anderem einzelnen und äußerlichen Thun hinzutritt, sondern der stets gegenwärtige Hintergrund alles Thuns, der Alles lebendig erfüllt und trägt, von wo Alles ausgeht, worein Alles mündet, so daß dadurch Alles zu einem verkörperten Gebet wird. Dadurch wird das Leben in der Zeit an die Ewigkeit geknüpft, in sie gesenkt, und wächst aus ihr heraus. Darin liegt das Große des Gebets, daß es dieß zeitliche Leben in die Ewigkeit rückt, mit ewigem Gehalt erfüllt und mit Gott selbst in unmittelbaren Zusammenhang bringt. Es gibt daher nichts was den Menschen mehr erhöbe und ehrte als das Gebet. Zwar ist es auf der einen Seite die Beugung des Menschen vor Gott, aber auf der andern zugleich die Erhebung

zu Gott. Es ist doch wahrlich etwas Großes, daß der Mensch mit Gott selbst redet, mit dem höchsten, dem absoluten Geiste, daß er ihn in sein einzelnstes Interesse zieht, seine Anliegen vor ihn bringt, ja auf seine Willensentschließungen einwirkt. Denn wenn Paulus sagt: „wir sind Mitarbeiter Gottes", so will er damit sagen, daß wir mit thätig sind an Gottes Werke. Wir sind dieß aber durch das Gebet. Wie das geschehe? Niemand kann es sagen. Das sind unsichtbare Zusammenhänge, die sich unsrer Beobachtung entziehen. Aber können wir auch die Wege nicht verfolgen auf denen Gott und Menschen sich begegnen, die Sache selbst ist doch, ihre Wirklichkeit hängt nicht von unsrem Wissen ab. Durch das Gebet wirken wir ein auf Gottes Thun und Willensentschließung; ja wir werden sagen dürfen: das Gebet macht den Menschen der göttlichen Allmacht und Weltregierung theilhaftig. Denn sein Gebet ist eine Macht der Welt, Gott nimmt es mit auf in das Gewebe seiner Weltregierung, und Gottes Liebe stellt ihre Macht der Macht auch eines stummen Seufzers zu Diensten, der von ihm selbst gewirkt ist. Und nicht zu kühn ist es, wenn Vinet sagt: Gott wird den Seufzer Gebet nennen und das Gebet Macht, und die Macht Gottes wird, wenn ich wagen darf es zu sagen, sich vor der Macht beugen, die er in einen Seufzer gelegt hat der von ihm ist.[8]

Kant freilich hat gemeint, das Gebet sei „eine kleine Anwandlung von Wahnsinn." Denn ein Jeder der über dem Gebet von einem Andern betroffen werde, werde darüber „in Verwirrung und Verlegenheit gerathen, gleich als über einen Zustand dessen er sich zu schämen habe," indem man ihn, „da er doch allein ist, auf einer Beschäftigung oder Geberde betreffe, die nur der haben kann, welcher Jemand außer sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele nicht der Fall ist."[9] Aber man kann das Gebet nicht würdigen, wenn man nicht von einem lebendigen persönlichen Verhältniß zu Gott weiß, und Kant kennt zwar den persönlichen Gott, aber kein lebendiges Verhältniß zu ihm, sondern an dessen Stelle hat er den Gehorsam gegen das Sittengesetz gesetzt. So gewiß es aber einen lebendigen persönlichen Gott gibt und ein persönliches und lebendiges Verhältniß des Menschen zu ihm, so gewiß ist das Gebet

natürlich und nothwendig, und Religion und ein religiöser Mensch ohne das Gebet gar nicht möglich. Und wenn Kant dafür den Gehorsam gegen das Sittengesetz fordert, so soll und kann freilich die Religion nicht ohne die Moral sein, aber die Religion ist nicht selbst die Moral. Religion und Sittlichkeit gehören zusammen; wo diese nicht ist, da ist gewiß auch jene nicht — wie das Johannes in seinem 1. Briefe, in welchem er überhaupt die Zusammengehörigkeit der beiden, Religion und Sittlichkeit, nachweist und in Erinnerung bringt, so ausdrückt (4, 20 f.): „Wer seinen Bruder nicht liebet den er siehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet? Und dieß Gebot haben wir von ihm, daß wer Gott liebet, daß der auch seinen Bruder liebe". Denn Nächstenliebe oder Bruderliebe ist ohne Frage die Seele aller Sittlichkeit, Liebe zu Gott aber die Seele der Religion. Beide sind unzertrennlich. Aber eben deßhalb sind beide nicht eins und dasselbe. Das war der große Irrthum Kant's, daß er die Religion zur Moral machte. Und auch jetzt noch ist das ein vielverbreiteter Irrthum, eine Folge der rationalistischen Denkweise, als ob die Moral wenigstens die Hauptsache in der Religion, das andere Stück der Religion aber, das Dogma, das Unwesentlichere, Gleichgiltigere sei, während doch das Dogma ebenso wenig die Religion selbst ist wie die Moral. Die Moral ist die sittliche Vollkommenheit, die sittliche Gottähnlichkeit des Menschen; die Religion dagegen ist das lebendige persönliche Band zu Gott, das lebendige Verhältniß zu Gott, vermöge dessen wir in Gemeinschaft mit Gott stehen und Allem eine lebendige Beziehung zu Gott geben. Nennt man jene etwa die Frucht der Religion, so ist diese dann wenigstens die Wurzel. Man kann die Moral nicht von der Religion loslösen. Denn wenn sie nicht mehr in Gott ihre Grundlage und lebendige Quelle hat, so fällt sie selbst dahin, ihre Autorität, Macht und Lebendigkeit ist dahin. Im einzelnen Fall zwar kann sie losgelöst sein, wie ein Zweig, den man abgeschnitten, noch eine Zeit lang grünen kann; aber allmählich geht ihm der Lebenssaft aus und er vertrocknet: so auch die Moral wenn ihr der Lebenszufluß der Religion entzogen wird.

Das innere Verhältniß des Glaubens und der Liebe zu Gott ist

also das Wesen, und das Gebet die Erscheinung und Aeußerung der Religion.

Betrachten wir nun die Stellung der Religion im Leben! Man meint vielfach, die Religion sei eine Beeinträchtigung des natürlichen Lebens und seiner Aufgaben und Interessen, denn sie verweise uns auf die unsichtbare Welt; damit entziehe sie uns der sichtbaren Welt, in der wir doch leben und in der unsre Pflichten und Aufgaben liegen. Aber es ist nicht an dem. Die Religion ist vielmehr die Macht auch des irdischen Lebens. Denn indem die Religion der Lebensverkehr mit Gott ist, an welchem wir die Quelle unsres ganzen Lebens, den Grund und das Ziel desselben haben, so erschließt und entbindet sie damit unser tiefstes Leben und eröffnet dadurch den Quell unsrer innerlichsten Lebenskräfte, daß er sich befruchtend über unser ganzes Leben, auch dieses zeitliche und irdische, ergießt. So ist denn die Religion die Kraft auch des natürlichen Lebens. Sie ist nicht eine Verkümmerung, sondern die Entfaltung des Lebens. Allerdings erscheint uns zuweilen die Religion in einzelnen Religiösen als eine Verkümmerung des Lebens. Aber das ist eine Schuld nicht der Religion, sondern dieser Religiösen; das ist Mißverstand, nicht rechter Verstand der Aufgabe der Religion. Allerdings ist die Religion die Verneinung alles Sündhaften im natürlichen Leben. Denn da sie das Leben in Gott ist, so verneint sie Alles was in unsrem Leben gottwidrig ist. Aber das natürliche Leben selbst, wie es Gott geschaffen hat und will, und wie es an sich ein Gut und eine Fülle der Güter ist, verneint sie nicht, sondern bejaht sie und bringt es zur schönsten Entfaltung. Die Religion ist die Triebkraft desselben, wie die wärmere Sonne, welche dem irdischen Boden schönere Blüthen entlockt. Und zugleich breitet sie über alle diese Erzeugnisse des irdischen Lebens den Duft einer höheren Weihe aus, indem sie Alles in Beziehung zu Gott setzt. Das ist denn auch geschichtliche Thatsache, daß das menschliche Leben seine schönste und reichste Entfaltung der Religion verdankt. Religion ist das älteste Leben der Menschheit, von dem wir geschichtlich wissen. Je weiter wir zurückgehen, um so mehr stehen alle Denkmale des menschlichen Geistes in Zusammenhang mit der Religion. Religion ist der mütterliche Schoß, von welchem aus sich das ganze

Geistesleben der Menschheit entfaltet hat. Die gesammte höhere Kultur der Menschheit ist eine Tochter der Religion. Zwar eine mündig gewordene — und sie soll es, denn sie hat ihren besonderen Beruf und Aufgabe —; aber auch die mündig und selbständig gewordene Tochter verbindet ein Band der Pietät mit der Mutter. Und wir würden derjenigen Tochter schwere sittliche Vorwürfe machen, welche diese Pietät gegen die Mutter, deren sie nicht mehr zu bedürfen meint, verletzte, und würden überzeugt sein, daß bei solcher Sinnesart kein Segen auf dem Leben ruhen könne. Aehnlich ist das Verhältniß der geistigen Kultur der Menschheit zur Religion. Sie geht nun ihre eigenen, selbständigen Wege, und soll es. Aber es ist ein sittliches Unrecht und ruht kein Segen auf ihr, wenn sie das geistige Band der Pietät zur Religion schnöde zerreißt. Die Religion soll die Gebiete des geistigen Kulturlebens der Menschheit nicht äußerlich beherrschen und ihnen Grenze, Maß und Ziel vorschreiben, sondern soll dieselben als Mündige behandeln. Aber die innere Einwirkung und der innere Lebenszusammenhang soll stets fortbestehen.

Jener geschichtliche Zusammenhang der geistigen Bildung mit der Religion läßt sich auf allen Gebieten verfolgen. Die älteste Kulturgeschichte ist wesentlich Religionsgeschichte. Alle Kultur bestand im Grunde in der Religion selbst; die Pfleger der Religion waren auch die Träger und Pfleger der Bildung. Die Wissenschaften, die Gesetzgebung, die Sternkunde, die Geschichtschreibung waren Sache der Priester. Die Künste — sie sind im Dienst der Religion erwachsen und gepflegt worden. Die Königin der bildenden Künste war von Anfang an die Architektur, die übrigen standen in Abhängigkeit von ihr und haben erst allmählich sich von ihr losgelöst und sind selbständig geworden. Die Architektur hat ihre hauptsächlichste Pflege im Dienst der Religion gefunden. Die mächtigen Felsentempel Indiens und seine Pagoden, die säulenreichen Tempel Griechenlands, die ragenden Dome der Christenheit, daß sind die redenden Zeugen dieses Dienstverhältnisses. Und so ist es auch mit den übrigen bildenden Künsten. Die Skulptur von Hellas hat zunächst die Götterwelt und ihre erhabenen Gestalten zum Gegenstand gehabt, dann erst ist sie zur Darstellung auch des profanen Lebens überge-

gangen. Die Malerei hat ihre höchste und reichste Blüthe in der christlichen Kirche als religiöse Malerei gefunden; aus ihr erst hat sich die übrige, hat sich vor allem die höchste Gattung derselben, die historische Malerei entwickelt. Die Musik diente dem Gottesdienst, und die Poesie dem Preise der Gottheit und dann erst der Verherrlichung der Helden; und auch das Schauspiel ist zuerst eine Art Gottesdienst gewesen, bei den Griechen so gut wie in der Christenheit Deutschlands. Und das Oberammergauer Passionsspiel zeigt uns noch jetzt diesen Bund von Religion und darstellender Kunst; selbst ein Emil Devrient hat dieses Spiel der bayerischen Bauern allen Bühnen als unerreichtes Muster hingestellt. Ich wiederhole: es wäre thöricht zu verlangen, die Kultur, Wissenschaft und Künste müßten religiös sein, und der Zweck der Kirche bestimme auch die Grenzen ihrer Berechtigung. Denn wenn sie sich auch im Dienst der Religion entwickelt haben, so sind sie doch nicht ein ausschließendes Erzeugniß der Religion und ihres Geistes, sondern der natürliche Geist des Menschen ist ihr Boden dem sie entstammt sind, und die Religion ist nur die himmlische Sonne, welche diese Keime dem Boden entlockt und zu schöner Entfaltung gebracht hat, und welcher deßhalb auch die sich erschließenden Blumen dankbar sich zuwendeten. Aber wir sehen doch daraus, daß die Religion der ursprüngliche Lebensheerd, das erwärmende heilige Feuer der Menschheit, daß sie der himmlische Segen des irdischen Lebens ist.[10]

Und die Geschichte lehrt uns, daß alle großen, fruchtbaren Zeiten Zeiten der Religion waren und der Verfall der Religion auch den Verfall des übrigen Lebens nach sich zog. Es ist als würde den Gebilden des irdischen Lebens der Zufluß der Lebenskräfte abgeschnitten, wenn ihnen der Thau des Himmels und das Licht und die Wärme der Sonne mit der Religion entzogen wird. Das belehrendste Beispiel hiefür haben wir am Volke Israel und seiner Geschichte im A. Testament. Denn dieses Volk und sein Volksleben war wie kein anderes auf Religion gegründet. Von seiner religiösen Treue hing alle äußere Wohlfahrt, hing der Bestand seines ganzen Staatslebens und seiner politischen Selbständigkeit ab. Das Buch der Richter hat geradezu diesen Gedanken zum Thema, wie jeder Abfall von Jehova mit politischer Knechtschaft gestraft wurde und jede politische Erneue-

rung durch die religiöse Erneuerung bedingt war. Die Propheten Israels waren die Träger des nationalen Geistes und des politischen Gedankens. Der Grundgedanke aller ihrer politischen Weisheit und ihrer politischen Predigten war immer der, daß die Religion und die religiöse Treue die Grundlage und Seele auch aller staatlichen Wohlfahrt und Selbständigkeit sei. Und so war denn auch der Untergang Israels und die Auflösung seines Staates die Folge und Strafe seines religiösen Verfalls. Was wir hier aus der Geschichte dieses Volkes in mächtigen vorbildlichen Zügen in der heiligen Schrift berichtet und gelehrt finden, das wiederholt sich allenthalben auch anderwärts. So war es in Griechenland, so in Rom. Der Verfall der Religion und mit ihr der Sittlichkeit war das Erste, der Verfall des bürgerlichen Gemeinwesens und der Verlust der politischen Größe und Freiheit das Zweite. Und auch die Geschichte Deutschlands bietet hiefür die unzweifelhaftesten Belege. Und gerade diese Geschichte wie die keines anderen modernen Volks. Denn da unser Volk von allen am tiefsten angelegt ist, muß es auch den Grund seines Lebens, auch seines politischen und bürgerlichen Lebens, in der Tiefe legen, da wo die ewigen Segensquellen alles Lebens liegen. Es gab eine Zeit, da das deutsche Schwert der Welt Gesetze gab und das deutsche Reich die einzige Großmacht in Europa war. Das war die Zeit, da die Religion noch die Macht der öffentlichen Meinung und die Seele des ganzen Lebens war. Die That die wir als die größte That des deutschen Volkes rühmen, ist eine religiöse That, die der Reformation — zum Zeichen daß die Religion auf das Engste mit dem gesammten Leben unsres Volkes verknüpft ist. Unser Volk hätte nicht jene Zeit der politischen Schmach erleben müssen, deren Ende hier auf den Feldern von Leipzig blutig besiegelt wurde, wenn es nicht zuerst seinen religiösen Glauben verloren und mit der Frivolität des französischen Unglaubens vertauscht hätte. Aber da ist ihm denn nach jenem alten Gesetze geschehen: womit jemand sündigt, damit wird er auch gestraft. Die nationale Erhebung unseres Volkes aber, deren Gedächtniß wir vor etlichen Jahren feierten, ist vor Allem eine religiös-sittliche Erhebung und Erneuerung gewesen. Alle großen Zeugen jener Zeit sind erfüllt von diesem Bewußtsein, daß der

Grund der Freiheit und Größe Deutschlands in der Tiefe des deutschen Gemüths, in dem religiösen Glauben und der sittlichen Erneuerung gelegt werden müsse. Durch alle Lieder jener Zeit, an denen sich das Feuer der nationalen Begeisterung so mächtig entzündete, geht dieser Ton hindurch. In den Schlachtgesängen Körners, in den herzenswarmen Liedern Schenkendorfs, in den geharnischten Sonetten Rückerts, in den deutschen Liedern Arndts u. s. w. berührt uns allenthalben dieser religiöse Hauch. Die Männer der Religion standen im Bunde mit dem nationalen Geiste, und die Männer der nationalen Idee waren zugleich tief und innig religiös. Schleiermacher der Theologe hat mit Wort und That das nationale Feuer geschürt. Und Arndt, dieser feurige Patriot, war ein inniger und aufrichtiger Christ, und der Glaube an Jesum Christum den Sohn Gottes und unser Aller Herrn und Heiland war die Seele seines Lebens, sein Trost in Trübsal und seine Kraft in Widerwärtigkeiten. Er hat manches Lied Ihm zu Ehren gesungen und ein und das andere Lied von ihm ist auch in unsre kirchlichen Gesangbücher aufgenommen worden.

Unter allem Bedenklichen was unsere Zustände für Gegenwart und Zukunft in sich tragen, dünkt mich das Bedenklichste und Gefahrdrohendste dieses, daß zwischen der nationalen Bewegung und überhaupt der modernen Kulturentwicklung auf der einen, und der Religion und zum Theil auch ihren Vertretern auf der anderen Seite eine solche Spannung und Verstimmung eingetreten ist, wie sie vor Augen liegt und nicht selten in den öffentlichen Stimmen sich kundgibt. Es sei mir hierüber noch ein Wort verstattet.

Das beherrschende Interesse ist gegenwärtig die Politik. Das darf man nicht beklagen, denn es ist ein ernstes und würdiges Interesse, und wir haben auf diesem Gebiete Aufgaben zu lösen. Aber die Politik fordert so gut wie alle natürlichen Lebensäußerungen des menschlichen Geistes den Zusammenhang mit dem tiefsten Interesse desselben, und das ist das religiöse.[11] Wenn aber dieser Zusammenhang zwischen dem natürlichen und dem religiösen Leben irgendwo stattfindet und von Bedeutung ist, so ist es in Deutschland. Denn mehr noch als es bei anderen Völkern der Fall ist, ist unsres Volkes Art und Geschichte so enge mit den religiösen Interessen und Fragen ver-

flochten, daß das Verhältniß der nationalen Bewegung zum Christenthum geradezu als die Lebensfrage unsres Volkes bezeichnet werden muß und als entscheidend für seine Zukunft. Um so bedenklicher und verhängnißvoller ist die Spannung und Verstimmung zwischen beiden. Nicht als ob die Religion ein bestimmtes politisches Glaubensbekenntniß vorschriebe. Allerdings steht die religiöse Sinnesweise in schärfstem Gegensatz gegen den revolutionären Geist, der auch nach eines so Kundigen Urtheil, wie Guizot ist, die Zukunft unsrer ganzen Gesellschaft bedroht. Denn die religiöse Denkweise schließt nothwendig in sich die Anerkennung des Rechts, der revolutionäre Geist dagegen ist die Mißachtung des Rechts.[12] Aber das ist nicht ein politischer, sondern ein sittlicher Gegensatz. In rein politischen Fragen dagegen gehört die Religion keiner einzelnen Parteirichtung an, sie ist weder monarchisch noch republikanisch, weder absolutistisch noch konstitutionell. Denn sie ist eben Religion und nicht Politik. Aber sie ist die Hüterin der Heiligkeit des Rechts und der ewigen göttlichen Ordnungen, welche die unverrückbare Grundlage unsres gesammten irdischen Lebens und gesellschaftlichen Bestandes bilden: sie ist die Vertreterin ewiger Wahrheiten, ewiger sittlicher Gesetze und Normen, von denen auch der politische Verstand sich leiten und erleuchten lassen muß, wenn er sich auf Grund der rechtlichen und der thatsächlichen Verhältnisse und Bedürfnisse eine politische Ueberzeugung bildet und ein politisches Verhalten erwählt.

Wir stehen offenbar im Beginn einer neuen Kulturperiode. So sehr sich nur immer die neue Zeit vom Mittelalter unterschied, das mit der Erfindung des Pulvers und der Druckerpresse zu Grabe getragen wurde, mindestens eben so sehr unterscheidet sich diese neue Kulturperiode, in die wir mit der freien Presse und mit dem Dampf und der Telegraphie eingetreten sind, von der bisherigen. Die Veränderung erstreckt sich nicht bloß auf einzelne Gebiete des äußeren Lebens, sie ist eine umfassende, denn sie ist eine Veränderung des ganzen Geistes der Zeit. Auch in dieser Veränderung waltet Gott, dessen Geist durch die Geschichte der Völker und Zeiten geht. Und wir sollen sein Walten im Fortschritt der Zeiten und in den erhöhten Aufgaben, welche er damit den verschiedenen Generationen zu erfül-

len gibt, anerkennen und zu verstehen suchen. Aber auch die Augen nicht verschließen gegen die Gefahren, welche den Ertrag der Vergangenheit zu vernichten und die Erfüllung der Aufgabe der Zukunft zu vereiteln drohen. Die Gefahr unsrer Zeit ist unleugbar. Es lauert ein unheimlicher Geist der Leidenschaft und der Verneinung hinter den Fortschritten der Gegenwart auf die Beute der Zukunft. Er wird nicht durch äußere Gewalt, sondern nur durch geistige Mächte überwunden, vor Allem durch die höchste Geistesmacht, die Religion; und die Fortschritte der Kulturentwicklung werden nicht durch äußere Veranstaltungen, sondern nur durch den inneren Geist der sie erfüllt, durch den Geist der Religion, gesichert für die Zukunft als ein Segen der Menschheit. Es ist unsere Aufgabe, die Religion in diese Lebensbewegung der Gegenwart hineinzutragen und zur inneren treibenden und segnenden Macht derselben zu machen. Und hinwiederum sollen die Vertreter und Förderer der modernen Kulturentwicklung wissen und sich sagen, daß alle Fortschritte derselben wie alle Entwicklung des natürlichen Geistes überhaupt den Tod in sich tragen und ohne bleibenden Gehalt und wahren sittlichen Werth sind, wenn sie sich nicht mit jenen ewigen Lebensmächten in Zusammenhang setzen, welche sich über alle diese Veränderungen des zeitlichen Lebens ausbreiten wie der Himmel über die Erde, und von welchen dieses Leben seine innere Kraft und seinen Segen empfangen muß. Und so wiederhole ich denn: der Zusammenhang der modernen Kulturentwicklung mit der Religion ist die Lebensfrage der europäischen Menschheit und unsres Volkes insonderheit.

Das also ist die Stellung und Bedeutung der Religion, daß sie die Seele aller Bestrebungen auch des natürlichen Lebens sein soll. So ist es zu allen Zeiten gewesen, und so wird es bleiben. Haben schon die anderen Religionen eine Lebensmacht besessen, so daß der Abfall von der Religion auch der Verfall des Lebens war, wie viel mehr eignet diese Lebensmacht dem Christenthum, dem doch ein jeder Verständige, selbst wenn er den christlichen Glauben nicht theilt und an eine Offenbarung nicht glaubt, die Palme vor allen anderen reichen wird.

Siebenter Vortrag.

Die Offenbarung.

Alle Religionen haben sich auf Offenbarung berufen. Dieß ist ein Zeugniß für das Bedürfniß der Offenbarung; der Mensch fordert eine göttliche Offenbarung. Das Christenthum erklärt sich für die Religion schlechthin, indem es sich für die Offenbarung schlechthin erklärt.

1. Betrachten wir zuerst die Nothwendigkeit der Offenbarung!

Die Offenbarung wird gefordert durch die Beschaffenheit unsrer Vernunft wie durch die Beschaffenheit unsres Willens. Sie ist ein zweifaches Bedürfniß: unsres denkenden Geistes und unsrer sittlichen Natur.

Inwiefern ist sie ein Bedürfniß unsres Geistes?

Wir sind für Gott geschaffen; wir sollen ihn suchen und finden und mit ihm in Gemeinschaft treten. Aber damit wir zu Gott gelangen können, muß Gott selbst uns entgegenkommen, sich uns bezeugen und dargeben d. h. sich offenbaren. Zwar tragen wir alle ein Gottesbewußtsein und eine natürliche Gotteserkenntniß in uns, welche sich durch die Selbstbezeugung Gottes in der Natur und in der Geschichte weiter entwickelt. Aber zu dieser natürlichen Offenbarung muß auch eine positive, historische Offenbarung hinzutreten. Denn es ist ein natürliches Bedürfniß des menschlichen Geistes, daß er für seine höchsten Wahrheiten, auf denen der ganze Bau seines sittlichen Lebens beruht, auch eine höhere Autorität, eine göttliche Bestätigung fordert, damit er derselben unzweifelhaft gewiß sei. Die anderen Religionen haben die göttliche Autorität erdichtet; eben damit haben sie ihre Nothwendigkeit anerkannt. Und nicht bloß eine Autorität ist nöthig. Es muß auch das in uns schlummernde Gottesbewußtsein

erst geweckt und unser inneres Verhältniß zu Gott erst lebendig gemacht werden durch eine thatsächliche Selbstbezeugung Gottes gegen uns. Wie das Gewissen in uns nur dadurch lebendig wird, daß uns das Sittengesetz äußerlich entgegentritt, so wird auch das religiöse Bewußtsein in uns lebendig nur durch die religiöse Bezeugung und Verkündigung. Erst wenn Gott uns entgegentritt mit seinem Ich: Ich bin der Herr Dein Gott! wacht in uns das Du auf: Du bist der Herr mein Gott! Es liegt ein tiefer Sinn in den ersten Erzählungen der Schrift, daß Gott mit den ersten Menschen gewandelt und geredet habe wie ein Vater mit seinen Kindern. Wie das Wort, das in der Brust des Kindes schlummert, erst durch das gehörte Wort erweckt wird, so mußte auch die Gotteserkenntniß, zu welcher der Mensch geschaffen war, durch die persönliche und geschichtliche Gottesbezeugung geweckt und entwickelt werden. Diese uranfängliche Gottesbezeugung bildet die Grundlage aller Gotteserkenntniß und aller Religion in der Menschheit, auch aller verderbten und verkehrten Religion. Die alte Religionsgeschichte ist ein Beweis dafür, daß alle Religion auf einer solchen Offenbarung ruhe. Denn die Religion stand in der Urzeit auf einer verhältnißmäßig viel höheren Stufe als die übrige geistige Kultur. Während die heidnischen Völker in der geistigen Kultur fortschritten, sind sie in der Religion zurückgekommen. Es ist von allen Forschern auf diesem Gebiete anerkannt, daß wir, je weiter hinauf wir gehen, eine um so höhere und reinere Gotteserkenntniß finden. Also, sehen wir, ist der ursprüngliche religiöse Besitz nicht ein bloßes Erzeugniß der eigenen geistigen Thätigkeit, sondern eine Offenbarung und Gabe Gottes. Alle Religion ruht im letzten Grunde auf einer Uroffenbarung, und das Bewußtsein hiervon hat sich noch weit herunter, bis auf Plato und Aristoteles und selbst noch bis auf Cicero erhalten.[1]

Die Offenbarung ist gefordert durch die natürliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes, doppelt gefordert aber durch die **Macht des Irrthums**, welche unleugbar in unsrer Erkenntniß Platz gegriffen hat und alles unser Wissen und Denken über die höchsten Gegenstände verdirbt. Man müßte blind sein, wenn man diese Macht des Irrthums, der wir alle von Natur ausgesetzt sind, leug-

nen wollte. Die Geschichte des menschlichen Geistes legt ein lautredendes Zeugniß dafür ab. Keine Thorheit gibt es die nicht ihre Vertretung gefunden hätte. Und da wo man sich der Weisheit rühmt, in den Schulen der Philosophen, steht Widerspruch gegen Widerspruch, Irrthum gegen Irrthum. Die ganze lange Gedankenarbeit der alten Welt endete mit der absoluten Ungewißheit und der Trostlosigkeit des Zweifels. Man verzweifelte daran überhaupt die Wahrheit finden zu können. Schon in der platonischen Schule hat man das Bewußtsein von dem Bedürfniß einer göttlichen Offenbarung ausgesprochen. „Wir wollen warten — heißt es einmal in einem platonischen Dialog — auf Einen, sei es ein Gott oder ein gottbegeisterter Mensch, der uns unsre religiösen Pflichten lehrt und, wie Athene bei Homer zu Diomedes sagt, die Dunkelheit von unsren Augen wegnimmt.“ „Wir müssen eben die beste menschliche Ansicht ergreifen — sagt Plato ein anderes Mal — um von ihr getragen, wie von einem Flosse, das gefahrvolle Meer des Lebens zu durchschiffen, wenn es nicht einen sichrern und gefahrloseren Weg auf einem festeren Fahrzeug, oder eine göttliche Offenbarung gibt, um diese Fahrt zurückzulegen.“[2] Und am Ausgang des Heidenthums spricht der Neuplatoniker Porphyrius von solchen, welche „nach Wahrheit sich sehnend beteten, daß ihnen eine Göttererscheinung zu Theil werden möge, damit sie durch einen mit glaubwürdiger Autorität begabten Unterricht Ruhe aus ihren Zweifeln heraus erlangen möchten.“[3] Nicht anders war es im Abendlande. Nachdem Cicero in langer Reihe die verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen über die Seele aufgeführt, schließt er die Aufzählung mit den Worten: „Welche von diesen Meinungen wahr sei, mag ein Gott wissen; schon welche nur wahrscheinlich sei, ist eine schwierige Frage.“ Wie sollte man vollends über die Gottheit Sicheres wissen und sagen können? Es ist Alles voll „Dunkel und Schwierigkeit.“ Mit ergreifenden Worten schildert er einmal die Ungewißheit des menschlichen Geistes in allen höheren Fragen, die Dunkelheit der Dinge, welche einen Sokrates zum Bekenntniß seiner Unwissenheit gebracht, und wie diesen so auch den Demokrit, Anaxagoras, Empedokles, und fast alle Aelteren, welche bekannten daß wir nichts zu verstehen, nichts zu

begreifen, nichts zu wissen vermöchten: „die Sinne seien beschränkt, der Geist schwach, der Lauf des Lebens kurz, und, wie Demokrit sagt, die Wahrheit in die Tiefe versenkt; nur Meinungen und Gewohnheiten herrschen allenthalben, für die Wahrheit sei kein Raum übrig geblieben, Alles sei schließlich von Finsterniß umflossen“: das ist das traurige Bekenntniß, bei welchem dieser große Schüler und Buchführer der alten Philosophie anlangt. Und er verkennt auch nicht den Zusammenhang des Irrthums mit der Sünde. „Nur geringe Funken der Erkenntniß hat die Natur uns gegeben, welche wir alsbald durch böse Sitten und Irrthümer verderbt auslöschen, so daß nirgends das Licht der Natur in seiner Klarheit und Helle erscheint.“[4] Was bereits Cicero gesehen, das sehen wir im Lichte der christlichen Offenbarung noch viel deutlicher. Denn diesem gegenüber erscheint der Schatten der menschlichen Finsterniß noch viel tiefer. Und selbst dasjenige Erkenntnißgebiet mit welchem es noch am besten bestellt ist, das der sittlichen Erkenntniß, ist hiervon nicht ausgenommen. Erst die Moral der Offenbarung hat auch das natürliche sittliche Urtheil gereinigt und befestigt. Selbst Kant, der doch auf das sittliche Bewußtsein seine ganze Weltanschauung aufbaute, bekennt: „Man kann wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben.“[5]

Aber es handelt sich nicht bloß um die allgemeine sittliche Erkenntniß: es handelt sich vornehmlich um die Erkenntniß des Heils der Seele. So hoch auch die natürliche Gotteserkenntniß sich erheben mag: die sündenvergebende und heiligende Gnade Gottes lehrt uns nur die Offenbarung, kann uns der Natur der Sache nach nur diese lehren. Dieser Gedanke kann nicht im Menschen selbst entstehen; diesen Gedanken kann auch nicht der Mensch den Menschen, sondern nur Gott uns lehren und eine solche Gewißheit davon geben, daß unser Glaube darauf beruhen und unser religiöses Leben sich darauf gründen kann. Denn woher sollten wir es wissen, daß Gott Gnade ist, wenn es uns Gott nicht selber sagte? Zwar die Macht Gottes — diese ist eine Thatsache die uns aus der Schöpfung entge-

gentritt. Aber seine Gnade ist ein freier Entschluß seines Herzens. Diesen wissen wir nicht von uns selbst, diesen wagen wir auch nicht von uns selbst zu denken. Und doch ist diese Gewißheit uns die nöthigste. Denn was hilft uns alle andere Gewißheit von Gottes Macht und Majestät ohne diese?

Die Gnade Gottes aber ist ein Bedürfniß unsres sittlichen Zustands. So ist also die Offenbarung eine Forderung unsrer sittlichen Beschaffenheit: sie ist begründet nicht bloß in der Beschaffenheit unsrer Vernunft, sondern noch mehr in der Verkehrung und Verderbtheit unsres Willens.

Es ist eine allgemein giltige Wahrheit, daß das Beste und Höchste was wir haben Gabe sein muß. Schiller hat das zu wiederholten Malen ausgesprochen: „Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab.“ Und die bedeutendsten Geister, welche der Stolz der Menschheit sind, haben dasselbe bekannt.[6] Gilt das schon vom natürlichen Geistesleben, so noch viel mehr vom religiösen, wo es sich um unser Verhältniß zu Gott handelt. Die Gemeinschaft mit Gott muß eine That und Gabe Gottes selbst sein. Wir können Gott nicht haben, wir können ihn nicht wollen, wenn er nicht selbst sich uns dargibt, wenn er nicht selbst das Herz und den Willen uns erschließt, um ihn aufzunehmen in unser Inwendiges. Ist das schon an sich nöthig, so doppelt bei der thatsächlichen Beschaffenheit unsrer sittlichen Natur. Der tiefste Grund für die Nothwendigkeit der Offenbarung, und zwar einer Heilsoffenbarung, liegt in der Sünde.

2. Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang von der Sünde reden.

Die Sünde ist eine Thatsache, eine allgemein anerkannte Thatsache. Nicht bloß die Schrift sagt es, daß alle Menschen Sünder seien. Unser Gewissen bestätigt es, die tagtägliche Erfahrung des Lebens beweist es, alle Stimmen der Völker beklagen es. Allenthalben finden wir Klagen über den unseligen Zwiespalt, der durch den Menschen hindurchgeht, zwischen seiner besseren sittlichen Erkenntniß und seinem entgegengesetzten Wollen. Es ist ein altbekanntes Wort eines römischen Dichters: video meliora proboque, deteriora sequor. „Ich seh' wohl das Bessere und billige es, aber dem Schlechteren

folg' ich." Oder das andere: nitimur in vetitum semper cupimusque negata. „Nach dem Verbotenen streben wir stets und wünschen Versagtes." Es ist eine Macht der Leidenschaft im Menschen, welche sein besseres Wissen machtlos macht und durch das Gebot des Gesetzes gebändigt werden muß. Plutarch sagt: „Die Leidenschaften sind dem Menschen angeboren, nicht von außen her erst in ihn gekommen; und käme nicht strenge Zucht zu Hülfe, so würde der Mensch wahrscheinlich nicht zahmer sein als das wildeste Thier." Solche Zeugnisse ließen sich in großer Zahl beibringen. Auch Kant, der doch an die moralische Kraft im Menschen appellirt und das Pflichtbewußtsein für stark genug erachtet, um alle widerstrebenden Triebe zu bändigen und zu beherrschen — auch er spricht von einem radikalen Bösen im Menschen, welches im Grunde unsres Wesens wurzele und jenseits aller unsrer eigenen zeitlichen Willensbestimmungen liege.[7] Man kann sagen: je genauer es Einer nimmt und je sittlicher er ist, um so mehr erkennt er diese widerstrebende Macht in seinem Innern, und je ernstlicher er an sich arbeitet, um so mehr muß er darüber seufzen. Aber die volle Erkenntniß der Sünde hat erst der Christ. Denn erst aus der Vergebung der Schuld erkennen wir die Größe der Schuld; und erst im Kampf mit der Sünde erfahren wir die volle Macht und Herrschaft der Sünde. Aber wenigstens ein annäherndes Gefühl dieses schweren Leidens und dieser Schuld ist auch außerhalb des Christenthums vorhanden. Die Dichter und Denker der Völker sind unerschöpflich in ihren Klagen über den Jammer des Lebens. Allerdings ist es nicht das Leid der Sünde allein, ihre Schuld und ihre Macht, was sie beklagen; es ist das Leid des Lebens überhaupt und der ganze Jammer der Erde was in den Stimmen der Völker aller Länder und Zeiten zu so ergreifendem Ausdruck kommt. Aber es ist doch das Leid der Sünde und das schmerzliche Gefühl unsrer sittlichen Verschuldung und Ohnmacht auch mit gemeint. Es ist wahr, es ist über dem ganzen griechischen Leben und Wesen ein Hauch der Heiterkeit ausgebreitet. Man hat das oftmals als einen beneidenswerthen Vorzug der alten Welt gepriesen. Goethe hat in seiner Schrift über Winkelmann die unverwüstliche Gesundheit des antiken Lebens gerühmt. Und unsre

neuen Prediger eines nichtchristlichen Humanismus, wie Dav. Strauß, feiern die gesunde Sinnlichkeit der griechischen Welt und halten sie der christlichen Welt als unerreichtes Ideal vor.[8] Aber man übersieht die tiefe Melancholie, welche sich durch das ganze griechische Leben hindurchzieht, deren Zug ihren höchsten Kunstwerken aufgeprägt ist, deren Ton ihre Poesie so ergreifend macht. Dieser Ton der Klage lautet wie die Weissagung einer Zeit, welche die wahre Versöhnung erst bringen soll. Gerade dieß ist das Tiefe, Wahre und Große der antiken Welt und darin liegt ihr wesentlicher Zauber. Eben weil sie die Versöhnung noch nicht kennt, darum breitet sie einen Hauch der Heiterkeit auch über die Schmerzen des Lebens aus und verhüllt sich vor ihren eigenen Blicken die ganze Tiefe des menschlichen Elends — wie es Lenau so treffend in seinem Savonarola geschildert:

Die Künste der Hellenen kannten
Nicht den Erlöser und sein Licht;
Drum scherzten sie so gern und nannten
Des Schmerzes tiefen Abgrund nicht. —

Daß sie am Schmerz, den sie zu trösten
Nicht weiß, uns sanft vorüber führt,
Das halt' ich für der Zauber größten
Durch den uns die Antike rührt.

Aber durch alle diese Hüllen bricht doch der Laut der schmerzensvollsten Klage immer wieder durch. Fast alle Dichter der Griechen wetteifern mit einander in der Wehklage über den Jammer des Menschenlebens — von Homer an, dem ersten, der den Menschen das jammervollste aller Wesen nennt, bis herab zu den letzten. Und als ein Spruch vieler Weisen wird das Wort angeführt:

Es ist das Beste nimmerdar geboren sein,
Doch wenn geboren, eilig an dem Ziel zu stehn.

Der Römer Plinius aber schildert wie der Mensch unter allen Geschöpfen allein „mit Weinen und Thränen den Tag seiner Geburt begrüße" — als ahnte er im Voraus alle die Leiden, die ihn erwarten. Und zu diesen Leiden zählt Plinius auch die Leidenschaften und die sittlichen Uebel überhaupt, die den Menschen verfolgen.

„Darum soll ein Jeder — sagt er ein anderes Mal — vor Allem damit sein Herz beruhigen, daß das größte aller Güter, welches die Natur dem Menschen verliehen, ein rechtzeitiger Tod, und das Beste daran gerade das ist, daß Jeder sich ihn selbst verschaffen kann." Der bekannte Spruch Menanders: „Wer ein Liebling der Götter ist, der stirbt in der Jugend," war in aller Munde. Bei Achilles am Anfang, bei Alexander am Ende der griechischen Geschichte sah man dieß Wort erfüllt. Beide Gestalten, in welchen sich, wie Hegel schön und geistreich ausführt, das ganze Wesen und Leben des hellenischen Volkes abspiegelt, haben einen elegischen Zug. Und wie es bei den Griechen ist, so ist es bei allen edleren Völkern der alten Welt, besonders bei den Indern, daß der Zug der Trauer ihrem Antlitz aufgeprägt ist.[9]

Und doch fehlt diesen Klagen über den Jammer des Lebens der eigentliche Stachel. Unser sittliches Bewußtsein ist geschärfter als das der Alten. Wir wissen, daß das Hauptübel des Lebens sittlicher Natur ist — die Sünde.

Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Doch aller Uebel größtes ist die Schuld.

Aber auch der alten Welt war das Bewußtsein hievon nicht völlig fremd. Je mehr sie sittlich sank, um so bestimmter sprach sie es auch aus. „Wir alle sind böse, sagt Seneca. Was der Eine an dem Andern tadelt, das wird Jeder in seinem eigenen Busen wiederfinden. Böse leben wir unter Bösen."[10]

Also: die Sünde ist eine allgemeine Thatsache, und sie ist das Uebel aller Uebel, so daß dadurch das Leben aufhört lebenswerth zu sein.

Diese Macht der Sünde sehen wir in der Geschichte der Menschen walten, soweit wir auch zurückgehen mögen. Es ist ein altes Problem des menschlichen Geistes, woher das Böse stamme. Die Antwort, welche die Schrift darauf gibt, ist die einfachste Lösung desselben.[11] Die Sünde kann nicht von Gott selbst stammen, denn er ist der Heilige und Gütige. Sie kann nicht aus der Natur etwa der Materie oder unsres Leibes u. dgl. stammen, denn auch die körperliche und sinnliche Natur ist eine Schöpfung Gottes. Sie kann

also nur aus dem Menschen selbst stammen, aus einer That seiner Freiheit, aus einem Abfall von seiner ursprünglichen Reinheit und Hoheit, welche wir nicht mehr als Wirklichkeit, sondern nur als Forderung in uns tragen, wie die Abendröthe eines untergegangenen Tages, wie die Erinnerung eines verlorenen Glückes — eine Erinnerung, welche durch die Traditionen aller Völker geht. Ueberall finden wir Sagen und Mythen von einem glückseligen Zustand am Anfang und einem späteren Verluste desselben durch die Sünde des Menschen; fast allenthalben, besonders im Orient, ruhen auf dieser Lehre die übrigen religiösen Vorstellungen.[12]

Der biblische Bericht schildert die Sünde der Erstgeschaffnen als die Folge einer Versuchung, die an den Menschen hinangetreten sei und ihn zu Fall gebracht habe. Dadurch deutet sie eine versuchliche geistige Macht außer dem Menschen an — eine Anschauung die später eine ausgebildetere Lehrgestalt und im neuen Testamente eine durchgreifende Bedeutung gewonnen hat. Gegen keine andere Lehre aber ist das moderne Bewußtsein so eingenommen als gegen diese. Und allerdings, wenn sie dem Aberglauben oder Fanatismus dient, oder dazu mißbraucht werden soll die Schuld der Sünde von uns abzuwälzen, so sträubt sich dagegen unser sittliches Bewußtsein mit Recht. Und doch ist es im Interesse der Menschlichkeit, den Menschen als Verführten und nicht als den Erfinder und letzten Urheber der Sünde zu denken; der Mensch ist nicht eins mit der Sünde, er ist nicht satanisch. Wäre er dieß, wäre er selbst das Prinzip der Sünde, er wäre nicht erlösbar. Aber Gott Lob, er ist erlösbar, er kann gelöst werden von seiner Sünde. Also ist sie nicht sowohl aus ihm heraus, als vielmehr in ihn hineingekommen. Das vermindert nicht seine Schuld, sondern mildert nur ihre Folgen, läßt aber die Sünde selbst nur um so ernster erscheinen, indem wir sehen, daß sie nicht auf unser Inwendiges beschränkt ist, sondern als eine objektive Macht außer uns in der Geschichte waltet und ihren Schatten bis in unser innerstes Seelenleben hineinwirft.

Man hat vielfach daran Anstoß genommen, daß die Schrift die erste Sünde als einen äußerlichen sinnlichen Vorgang, fast als eine kindliche That schildere, und doch zum folgenschwersten Ereigniß

für die ganze Geschichte der Menschheit mache. Aber wir sollen eben nicht bei dem äußeren Hergang stehen bleiben, sondern durch diese äußere Hülle hindurch die sittlichen Vorgänge im Leben der Seele wahrnehmen. Und diese sind von tiefster einschneidender Bedeutung. Denken wir uns den Menschen in der ersten seligen Harmonie alles seines Denkens und Wollens mit Gott, wie er nun irre wird an der Liebe Gottes, wie der Argwohn in ihm aufsteigt, daß Gott aus Neid ihm willkürlich ein Gut versage, an welches das Glück seiner Zukunft geknüpft ist, und wie er nun das Gebot Gottes verwirft und seine Zukunft selbst in seine Hand nimmt, um sich selber seine Zukunft zu schaffen auf dem Wege des Ungehorsams gegen Gott — so werden wir sagen müssen: seine ganze innere Herzensstellung zu Gott seinem Vater hat sich damit verkehrt, er ist aus dem Kindschaftsverhältniß zu Gott herausgetreten, er hat sich gelöst von Gott, er hat wie der verlorene Sohn innerlich das Vaterhaus verlassen und ist in die Fremde der Gottesferne gezogen. Was Wunder daß er damit seinem Elend entgegenging? Man muß sich nicht an das Aeußere bloß halten — das ist gleichgiltig, und ist veranlaßt durch den Kindheitszustand der ersten Menschen; sondern man muß die innere sittliche Bedeutung des Vorgangs würdigen. Da wird man dann wohl erkennen und zugestehen, daß er von entscheidender Bedeutung ist; und je mehr er am Anfange der Geschichte und des noch jugendlichen Lebens der Menschheit steht, da ihr ganzes Wesen sich noch nicht befestigt hatte, um so entscheidender ist er. Er hat die Bedeutung einer Katastrophe für das Leben der Menschheit.

Jene That des Anfangs war ihrer Natur nach verhängnißvoll für das ganze Geschlecht. Denn sie war die That des Anfängers, in welchem das ganze Geschlecht repräsentirt und zusammengefaßt war. Wir fühlen es Alle, daß jene That uns Alle angeht, daß sie nicht etwas Zufälliges und Gleichgiltiges für uns ist, sondern daß wir dabei mit interessirt sind, wie es überall und immer bei Handlungen von Repräsentanten einer Gesammtheit der Fall ist. Und daß diese That uns angeht, erfahren wir auch thatsächlich an ihren Folgen. Denn wir haben Alle unter denselben zu leiden und zu

büßen. Wer kann leugnen daß in uns von vornherein eine schlimme Neigung wohnt, die in allerlei auch unwillkürlichen Aeußerungen dieses sündigen Grundes sich geltend macht? Allerdings ein Kind hat etwas Unschuldiges, selbst seine Unarten haben oftmals fast etwas Liebenswürdiges; aber durch alle diese Unschuld und Liebenswürdigkeit bricht doch oft ein bedenklicher Hintergrund hervor. Es ist ein altes griechisches Sprüchwort: Wer nicht gegerbt wird, wird nicht erzogen. Und auch wir sagen uns Alle: man darf die Natur nicht walten und wuchern lassen wie sie will, es würde sonst das Unkraut so reichlich aufschießen, daß es den guten Samen ganz überwucherte. So erkennen wir also an, daß im jugendlichen Boden schon von vornherein viel Unkrautsame liegt. Wir Alle, je weiter wir in unsrer sittlichen Entwicklung kommen, um so mehr erfahren wir diese überkommene sittliche Verderbniß — bis zu dem Gefühl, daß es keine Sünde gebe, zu welcher nicht die Keime und Möglichkeiten in uns lägen.

Diese schlimme sittliche Art — wie es Kant der Moralist nannte: das radikale Böse — es ist mehr als bloß die Macht unsrer sinnlichen Natur. Es ist eine geistige Macht sittlicher Verkehrung; es ist eine üble Neigung und Richtung unsres Willens. Und wollen wir das Tiefste und Schlimmste nennen, so müssen wir sagen: wir sind von Hause aus alle Egoisten — nur in verschiedenen Formen. Das selbstsüchtige Wesen ist es, das sich in Alles, auch unsre besten Tugenden, mischt und sie verderbt, und nur etwa von der Selbstgerechtigkeit und Selbstzufriedenheit noch übertroffen wird.

Von dieser schlimmen Art können wir uns nicht selbst helfen. Wir haben zwar ein sittliches Bewußtsein in uns und haben eine sittliche Kraft des Willens. Aber unser sittliches Bewußtsein, unser Gewissen befreit uns nicht von unsrer Sünde, sondern überführt uns nur von derselben; es befiehlt und es straft uns, aber es hilft uns nicht. Die Kraft unsres Willens aber, sie dient uns zwar dazu — und das wird von einem Jeden gefordert und kann Keinem erlassen werden — daß wir uns beherrschen, und es ist etwas Großes um die Selbstbeherrschung; aber damit ändern wir die üble Neigung unsres Herzens nicht. Wir legen uns selbst in Bande;

aber damit machen wir uns eben nur zu Knechten des Sittengesetzes und kommen nicht zur wahren sittlichen Freiheit. Unser Herz muß anders werden, die innerste Richtung unsres Willens — dann erst steht es gut mit uns. Kant hat sich damit begnügt, daß man im Widerspruch mit seiner Neigung handle. Aber das ist doch nicht der höchste Standpunkt der Sittlichkeit. Und mit Recht hält ihm Schiller entgegen:

Ueber sein Herz zu siegen ist groß, ich ehre den Tapfern.
Aber wer durch sein Herz sieget, er gilt mir noch mehr.

Aber da muß es freilich mit dem Herzen selbst richtig bestellt sein. Allein das erreicht Niemand von sich selber. Schiller hat gemeint, die Aesthetik sei diese Macht — diese hat er an die Stelle des kategorischen Imperativs Kants gesetzt —: durch das Morgenthor des Schönen sollen wir in das Land der sittlichen Freiheit eingehen. Aber das hat sich als Täuschung erwiesen.[13] Keine natürliche Macht, keine Kraft des eigenen Geistes kann aus uns andere Menschen machen. Das kann nur Gott. Denn wer kann sein Herz ändern? Es muß eine höhere Macht über uns kommen, die unser Innerstes ändert. Wir sind unvermögend dazu. Die befreiende und erneuernde sittliche Kraft kann uns nur von Gott kommen.

Der Hauptgrundsatz aller vorchristlichen Moral war, den Menschen auf seine eigene sittliche Kraft zu stellen, während das Christenthum ihn an die Gnade verweist, die in Christo eröffnet ist. Aber jene Moral hat bei dem Untergang der alten Welt ihre Ohnmacht erfahren, während die christliche Verkündigung der Gnade die Welt erneuert hat und sich als die einzige sittliche Macht erweist, welche die sittlichen Widersprüche des menschlichen Lebens überwindet.

Das menschliche Dasein und seine Geschichte ist voll von Widersprüchen, welche in ihrem tiefsten Grunde sittlicher Art und Natur sind: Widersprüche des inneren Lebens, zwischen Forderung und Erfüllung, zwischen Bestimmung und Wirklichkeit, und Widersprüche des äußeren Lebens, wie der nie endende Kampf der Wahrheit mit der Lüge oder die Ungerechtigkeit der äußeren Schicksale u. s. w. Für diese Widersprüche gibt es keine andere Erklärung als eben jene Anfangsthatsache der Entzweiung des Lebens mit sich selbst, wo-

durch die sittliche Welt aus den Fugen kam.[14] Woher soll nun aber Heilung und Hülfe für diesen Zustand kommen? Kein besseres sittliches Wissen, wie Sokrates meinte, kein Fortschritt der Bildung und Kultur, wie man jetzt vielfach meint, hilft darüber hinaus. Denn der schlimmen Neigung des Herzens gegenüber ist auch das beste Wissen und die höchste Erkenntniß ohnmächtig. Und mit der Entfaltung der geistigen Fähigkeiten entwickelt sich auch das Böse. Wie es im einzelnen Menschen ist, so ist es auch in der Geschichte der Menschheit. Die Kultur ändert die Form der Sünde, aber mindert nicht ihr Dasein und ihre Herrschaft. Die Kultur setzt an die Stelle der Natürlichkeit die Kunst. Damit werden auch die Sünden Sünden der Kultur, sie werden nur raffinirter, aber nicht weniger, vielmehr oft nur mehr und schlimmer.[15] Also die eigene Entwicklung des menschlichen Geistes führt nicht darüber hinaus, sondern Gott muß der Sünde eine andere Macht gegenüberstellen und sie in die Menschheit und ihre Geschichte hineinsetzen. Wir tragen alle ein Ideal in uns, den Gedanken und das Bild eines Zustandes der Dinge in welchem Alles so ist wie es sein sollte, in welchem Gottes Wille allein zum steten und fröhlichen Vollzug kommt und Gerechtigkeit auf Erden herrscht, und keine Schuld mehr das Gewissen drückt, und keine Leidenschaft mehr unser Denken und Wollen in Bande schlägt, und wir uns nicht mehr zu schämen oder zu fürchten haben, wenn wir dem Heiligen unter die Augen treten. Wir nennen dieses unser Ideal das Reich Gottes. Das ist die Auflösung aller Widersprüche, das ist das Ziel der Geschichte, die treibende, bewegende Macht derselben. Dieses Reich Gottes ist kein natürliches Produkt der Geschichte. Man kann nicht Trauben lesen von den Dornen und Feigen von den Disteln. Das Reich Gottes muß eine That Gottes sein, das Resultat seiner Offenbarung.

Hierin also, in der sittlichen Entzweiung unsres Daseins, in der Sünde, ist im letzten Grunde die Nothwendigkeit einer Offenbarung begründet, wenn uns überhaupt geholfen werden soll.

3. Man hat zwar mancherlei Einwendungen gegen ihre Möglichkeit erhoben. Aber diese sind leicht zu heben. Es gibt eigentlich nur einen Einwand gegen die Möglichkeit der Offenbarung,

und dieser heißt: es ist kein Gott. Wo man keinen persönlichen und lebendigen Gott kennt, da kann man freilich auch die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes nicht zugestehen. Da sucht man denn nach mancherlei Gründen, mit denen man jenen letzten und eigentlichen Grund nur verdeckt. Wer aber einen persönlichen und lebendigen Gott glaubt, für den ist die Möglichkeit einer Offenbarung desselben die einfache Konsequenz. Denn sollte der, welcher das Leben ist die Unbeweglichkeit, welcher die Liebe ist das Schweigen sein? Es wäre ein Widerspruch mit seinem Wesen. Und wenn uns Gott noch so sehr bewiesen wäre — dieser Widerspruch müßte uns in unserem Glauben irre machen. So wenig ist die Offenbarung ein Widerspruch gegen Gott, daß vielmehr der Mangel derselben ein solcher wäre.[16]

Es ist ein wunderlicher Einwand, wenn man uns entgegenhält, es sei würdiger von Gott und seiner Vollkommenheit gedacht, wenn man annehme, daß er nicht nöthig gehabt habe in einer nachträglichen Offenbarung an seine Welt die nachbessernde Hand zu legen. Als ob es sich hier um Nachbesserung handelte und nicht vielmehr um unser, der irrenden und sündigen Menschen Bedürfniß, daß Gott mit seiner Wahrheit und seiner Gnade uns entgegenkomme, damit wir zu ihm kommen. Oder wenn man meint, durch eine Offenbarung werde der menschliche Geist zur bloßen Passivität verurtheilt, was desselben unwürdig und auch seiner Natur widersprechend sei, denn sein Wesen sei Aktivität und fordere eigene Anstrengung. Während doch auch sonst das Beste, auch die besten Gedanken uns gegeben werden, und unsre Aufgabe dann nur ist, wenn sie wie Sterne am Horizont unsres Geisteslebens aufgehen, sie in unser Gedankenleben aufzunehmen und zu verarbeiten. Sind wir doch in allen Dingen zunächst Empfangende und dann erst selbstthätig Wirkende. Vollends wenn es sich um die höchste Wahrheit und die Gemeinschaft mit Gott handelt!

Kurz, wir mögen auf Gott sehen oder auf uns selbst — beide Male werden wir sagen müssen: eine Offenbarung Gottes ist so wenig unmöglich daß sie vielmehr Gotte und uns selbst, unsrem Wesen und Bedürfniß nur entsprechend ist.

4. Aber wenn man dieß auch alles zugesteht, so bleibt doch immer noch Ein Anstoß übrig für das moderne Denken — das ist das Wunder.[17] Wer Offenbarung sagt, der sagt Wunder. Aber Wunder — fährt man fort — sind unmöglich. Die alte Welt hat die Wunder für möglich gehalten; darum hat sie dieselben auch für wirklich gehalten und daran geglaubt. Wir wissen daß sie unmöglich sind. Die alte Welt hat Vieles, was sie nicht natürlich zu erklären vermochte, übernatürlich erklären zu müssen geglaubt und sich so denn zur Annahme des Wunders geflüchtet. Wir sind viel mehr eingedrungen in das Innere der Natur und haben ihre Kräfte und Gesetze ganz anders erkannt als jene. Der moderne Geist hat jenen geheimnißvollen Urwald der Wunder gelichtet und sein Düster verbannt, und was noch nicht licht ist, das wird licht werden. Der moderne Geist fordert daß Alles natürlich zugehe. Das Wunder ist ein Widerspruch zum modernen Geist. Dieser muß das Wunder für unmöglich erklären, also auch die Offenbarung.

Allerdings, es ist eine Forderung des Geistes, Alles in seinem natürlichen und nothwendigen Zusammenhange zu begreifen. Aber gibt es nur ein Gebiet der Nothwendigkeit, gibt es nicht auch ein Gebiet der Freiheit? Der Mensch steht unter dem Gesetz der Nothwendigkeit, sofern er ein Naturwesen ist, sofern er ein Gegenstand der Naturwissenschaft ist. Aber ist der Mensch nur ein Naturwesen, ist er nicht auch ein persönliches, sittliches, also freies Wesen? Ist er nur ein Gegenstand der Physik, ist er nicht auch ein Gegenstand der Ethik? Und das Gebiet der Ethik steht höher als das der Physik. Ist aber der Mensch frei, weil er ein persönliches sittliches Wesen ist, gilt das dann nicht vor Allem von Gott? Oder sollte Gott so gebunden sein durch seine Naturgesetze, daß er die Hände nicht frei bewegen könnte? Man muß Gott selbst leugnen, wenn man leugnen will daß Gott Wunder thun kann. Selbst Rousseau spricht darüber in Worten die so stark sind, daß ich sie mir nicht ohne weiteres aneignen möchte: „Diese Frage — nämlich ob Gott Wunder thun könne — wäre, ernstlich genommen, gottlos, wäre sie nicht an sich schon absurd; und dem, der sie verneint, würde man zu viel Ehre anthun, wollte man ihn dafür bestrafen; es würde genug sein, ihn

in Gewahrsam zu bringen. Aber wer hat denn auch je geleugnet, daß Gott Wunder thun kann?" Zwar fährt er dann fort: Freilich um die Wirklichkeit eines Wunders festzustellen, müßten wir die Gesetze und Kräfte der Natur in ihrem vollen Umfange kennen.[18] Und das ist ein Einwand, den man oftmals gegen die Möglichkeit erhoben hat, daß wir von der Wirklichkeit eines Wunders keine Gewißheit erlangen können. Aber diese Berufung auf unbekannte Gesetze, um der Anerkennung des Wunders sich zu entziehen, wäre ungefähr das, was Kant das Prinzip der faulen Vernunft nannte. Wir wissen ja Alle, daß es kein unbekanntes Gesetz dieser natürlichen Weltordnung geben kann, wodurch ein Todter lebendig werden könnte. Warum bestritte dann auch die negative Kritik eine Reihe biblischer Erzählungen als unmöglich, wenn die Wirklichkeit des Wunders in keinem Falle festzustellen wäre, sondern unbekannte Gesetze der natürlichen Weltordnung im Spiele sein könnten? Aber wir tragen in uns auch die Gewißheit, daß es noch mehr geben muß als diese natürliche Weltordnung. Die Gewißheit des Uebernatürlichen ist ja die Grundlage aller Religion.[19] So vernünftig die Religion ist, so vernünftig diese Gewißheit ist, so vernünftig ist auch das Wunder. Glauben wir nicht daß die Welt geschaffen ist? Und was ist die Schöpfung anders als das erste Wunder? Denn das ist ja ein Wunder, daß etwas entsteht was nicht vorhandenen natürlichen Kräften und Gesetzen entstammt oder wenigstens nicht völlig entstammt, sondern etwas Neues in sich schließt, was in den Naturzusammenhang hineintritt ohne von demselben gewirkt zu sein. Das gilt aber im höchsten Sinne von der Schöpfung. Und nicht minder von der Erlösung der Menschheit, oder von der inneren Erneuerung des einzelnen Menschen durch die Macht der göttlichen Gnade. Denn da handelt es sich immer um eine neue That, welche nicht das bloße Erzeugniß schon vorhandener Voraussetzungen ist.

Das Vermögen solchen freien und wunderbaren Handelns liegt im Wesen Gottes und unwillkürlich erkennen wir es Alle an. Wir beten. Was heißt das anders als wir glauben an das Wunder? denn wir glauben, daß Gott frei ist und nicht gebunden an die Nothwendigkeit des Zusammenhangs der Dinge, sondern diesen frei

verwendet nach seinem Willen. Denn wir könnten es ja lassen zu beten und auf Erhörung zu hoffen, wenn nur geschähe was eben geschehen muß, und nicht vielmehr was Gott will daß geschehe. Wir befehlen uns, wir befehlen die Unsern dem Schutze Gottes; wir rufen ihn an in der Noth und bitten ihn um Abwendung eines Uebels; wir flehen um die Genesung eines Kranken, wir hoffen auf Gottes Hülfe u. s. w. Was heißt das Alles anders als: wir glauben an einen lebendigen Gott, der thun kann was er will. Freilich es ist nicht willkürlich was er will, sondern innerlich begründet, durch höhere Zwecke; aber er thut doch was er thut, weil er will, nicht weil er muß. Und dieß ist für Gott das Naturgemäße; denn — mit Jean Paul zu reden — „Wunder auf Erden sind Natur im Himmel.“[20] Sollte ihn der Naturzusammenhang der Schöpfung daran hindern? Matthias Claudius sagt einmal (III. 29): „Ob das Gebet einer bewegten Seele etwas vermag und wirken kann, oder ob der nexus rerum (d. i. der natürliche Zusammenhang der Dinge) dergleichen nicht gestattet, wie einige Herren Gelehrte meinen, darüber lasse ich mich in keinen Streit ein. Ich hab allen Respekt vor dem nexus rerum, kann aber doch nicht umhin dabei an Simson zu denken, der den nexus (Zusammenhang) der Thorflügel unbeschädigt ließ und bekanntlich das ganze Thor auf den Berg trug; kurz ich glaube, daß der Regen wohl kommt wenn es dürr ist, und daß der Hirsch nicht umsonst nach frischem Wasser schreit, wenn einer nur recht betet und recht gesinnt ist.“

Aber, sagt man, hebt nicht das Wunder die Naturgesetze auf? Und ist das denkbar, nachdem sie nun einmal da sind? — Aber ist Gott nicht auch ein Gott der Naturgesetze? Was sind sie anderes als die That seines Willens? Wenn er sie nun einem höheren Willen und Zweck dienstbar macht? Aber es ist nicht einmal an dem, daß das Wunder die Naturgesetze selbst aufhebt, sondern es entnimmt nur einzelne Vorgänge jenen Gesetzen und stellt sie unter das Gesetz eines höheren Willens und einer höheren Kraft. Wir haben im niederen Gebiete viele Analogien dafür. Wenn mein Arm einen Stein in die Luft schleudert, so ist das wider die Natur des Steins und nicht eine Wirkung des Gesetzes der Anziehung, sondern es tritt eine

höhere Kraft und ein höherer Wille ein, der Wirkungen hervorruft, welche nicht Wirkungen der niedrigeren Kräfte sind." Damit werden diese Kräfte und Gesetze nicht aufgehoben, sondern bleiben bestehen. So tritt beim Wunder eine höhere Kausalität wirkend ein und ruft eine Wirkung hervor, welche nicht Wirkung des Zusammenhanges jener niedrigeren Kausalitäten ist, wohl aber nachher diesem Zusammenhange sich einfügt.[21] Diese höhere Kausalität aber fällt im letzten Grunde zusammen mit den höchsten sittlichen Zwecken des Daseins. Ihnen zu dienen ist der höchste und schönste Beruf der Natur. Steht also das Wunder hiemit in Zusammenhang, ist es sittlich bedingt und nicht willkürlich, so ist es nicht wider die Natur und ihre Bestimmung, sondern im höheren Sinne derselben gemäß. Der höchste sittliche Zweck aber ist der der göttlichen Liebe. Es ist die göttliche Liebe, welche die Macht in ihren Dienst nimmt; es ist die Erlösung der Menschheit, welche auf dem Boden der Schöpfung ihre höhere neue Geschichte vollzieht; es ist das Heil in Jesu Christo, in welchem der Grund und die Rechtfertigung des Wunders, weil der Offenbarung, liegt.

Wer an Jesum Christum glaubt, der glaubt damit auch an das Wunder. Denn Jesus Christus ist ein Wunder. Er ist nicht ein bloßes Erzeugniß natürlicher Voraussetzungen und Bedingungen. Wenn man auch noch so viel aus diesen erklären will — für einen Jeden der die Person und die Geschichte Jesu würdigt wie sie wirklich war, selbst wenn er nicht im Sinne der christlichen Kirche an ihn glaubt, sondern in ihm etwa nur einen religiösen Genius ohne Gleichen sieht, — auch für einen solchen bleibt doch immer ein unauflösbarer Rest übrig, welcher sich nicht aus dem natürlich Gegebenen erklären läßt, welcher nicht bloß als ein Produkt der natürlichen Voraussetzungen und Bedingungen verstanden werden kann, sondern über die Grenzen des Natürlichen hinausführt zu dem letzten Quell alles höheren Lebens, zu Gott selbst, und als eine unmittelbare und neue Gabe und That Gottes selbst anzusehen ist. Und dieß ist eben der Begriff des Wunders, daß es eine freie That Gottes ist, welche nicht dem Zusammenwirken gegebener Kräfte und Voraussetzungen des natürlichen Lebens entstammt, sondern von Gott aus in den Zu-

sammenhang desselben hineintritt. Damit wird nicht der Zusammenhang des natürlichen Lebens zerrissen, aber er empfängt etwas was sich ihm auf das Innigste einfügt. Wir sagen: Christus ist ein Wunder; — ist er damit eine That der Willkür? Nimmermehr. Vielmehr er ist geschichtlich bedingt, er ist geschichtlich gefordert. Die Geschichte war an dem Punkte angekommen, da sie die Person Jesu Christi, seine That forderte. Aber sie konnte sie nicht aus sich erzeugen, sondern mußte sie empfangen. Jesus Christus ist eine sittliche Nothwendigkeit, aber nicht eine natürliche Wirklichkeit, sondern eine übernatürliche. Aber das Uebernatürliche wird natürlich, weil es eine Forderung des Natürlichen ist. Das natürliche Leben erzeugt das Bedürfniß, aber nicht die Befriedigung dieses Bedürfnisses. Diese Befriedigung ist eine unmittelbare That Gottes, etwas Neues; aber indem sie die Befriedigung eines Bedürfnisses ist, schließt sie sich mit diesem zur Einheit zusammen. Das Wunder ist also nicht die Zerreißung des natürlichen Zusammenhangs, es ist die Erfüllung desselben.

Gilt dieß aber von Jesu Christo, so gilt es von der gesammten Offenbarung. Denn Jesus Christus steht nicht isolirt da in der Geschichte, er ist nicht plötzlich wie eine Erscheinung hereingetreten in dieselbe, sondern er ist das Ziel einer langen Geschichte vor ihm, deren schließliches Resultat er ist. Wir nennen diese Geschichte die heilige Geschichte, die Offenbarung. Er ist die Idee, welche diese ganze Geschichte beherrscht. Denn auf ihn zielt sie von vornherein ab. So theilt sie mit seiner Erscheinung den gleichen Charakter der Wunderbarkeit. Und alle Wunder vorher und nachher — sie haben eben darin ihre Rechtfertigung, daß sie im Zusammenhang mit ihm stehen, daß sie zu diesem Ganzen der Offenbarungsgeschichte gehören, deren Mittelpunkt Er ist.[22]

Dadurch sind sie sittlich bedingt. Und darin unterscheiden sich die biblischen Wunder von allen andern. Sie haben nichts von dem Phantastischen oder Märchenhaften oder Willkürlichen der andern Wunder. Man darf nur unsere Evangelien mit den apokryphischen oder das Leben Jesu mit dem Leben Muhameds vergleichen, um den himmelweiten Unterschied zu erkennen. Niebuhr's kritischer Verstand

stand bekanntlich keinem andern nach und er hat in der alten römischen Geschichte nur zu sehr aufgeräumt, aber er bekannte: „Was ein Wunder im strengsten Sinne betrifft, so bedarf es wahrhaftig nur einer unbefangenen und scharfblickenden Naturforschung, damit wir einsehen, daß die erzählten nichts weniger als widersinnig sind, und einer Vergleichung mit Legendenmärchen oder den angeblichen Wundern anderer Religionen, um wahrzunehmen, welch ein anderer Geist in ihnen lebt.“ [23]

Kurz, das Wunder ist nicht ein Akt der Willkür, sondern es ist sittlich bedingt, denn es gehört zur Offenbarung.

Welches ist seine Bedeutung für die Offenbarung? Es ist fürs Erste die populärste Form der Legitimation, wie man sie stets gefordert hat und stets fordern wird, der handgreifliche Beweis, daß hier eine höhere Macht sich bekunde in dieser Geschichte, welche es auf das Heil unsrer Seele abgesehen hat. Es ist zum Andern die äußere Abbildung der Sache selbst: das Wunder ist die Uebersetzung aus dem Gebiete des Geistes in die Bilderschrift der Natur. Die Natur ist eine Welt der Symbolik. Das Wunder ist die höchste Symbolik. Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Tauben hören, die Aussätzigen werden rein u. s. w. — läßt Jesus dem Täufer antworten. Es ist Jesu im letzten Grunde nicht um die Blinden, Lahmen, Tauben u. s. w. und ihre Heilung zu thun gewesen. Aber das Wunder des Geistes, das Wunder der geistigen und innerlichen Erneuerung eines Menschen sollte sich vor den blöden Augen darstellen in der Zeichensprache der äußeren Werke. Und endlich: das Wunder ist ein wesentlicher Bestandtheil der Offenbarung selbst. Jesus Christus ist das Wunder, denn er ist die Offenbarung. Wir glauben nicht bloß um dieses Wunders willen, wir glauben an dieses Wunder, das Er ist. Und dieses Wunder, das er selbst ist, war nothwendig, wenn wir gerettet werden sollten. Damit ist schon gesagt, daß es auch möglich war. Das Wunder ist möglich, denn die Offenbarung ist möglich. Die Offenbarung entspricht dem Wesen und Willen Gottes, der das Leben und die Liebe ist, und entspricht unsrem Wesen und unserem Bedürfniß.

5. Aber woran soll man erkennen, ob sie wirklich und wahr

ist? Alle Religionen berufen sich auf Offenbarung. Womit beweist das Christenthum, daß es allein, vor den andern Religionen, wirklich auf Offenbarung beruht? Es handelt sich jetzt nicht um eine Vergleichung des Christenthums mit Heidenthum und Judenthum. Ich werde später davon sprechen. Jetzt ist die Frage nur diese: Womit legitimirt sich das Christenthum, daß es wirklich Offenbarung und daß es Wahrheit ist?

Lassen wir die verschiedenen Zeugen der christlichen Wahrheit für sie auftreten und Zeugniß ablegen.[24] Wir haben das Zeugniß der Apostel. In ihren Schriften weht der Geist der Wahrhaftigkeit. Sie haben die Wahrheit berichten wollen. Und welches Interesse sollten sie auch gehabt haben, es nicht zu thun? So wie sie kann keiner reden der mit Lügen umgeht. In ihnen tritt uns auch der Geist der Nüchternheit entgegen. Sie sind nicht ein Haufe von blinden Schwärmern und Fanatikern; sie sind Leute von gesunden Sinnen und gesunden Nerven. Renan mag die Maria Magdalena eine „exaltirte Person“ nennen, weil er eine solche Hingabe an die Person Jesu Christi nicht versteht; aber von den galiläischen Fischern muß er zugestehen, daß das nüchterne Leute waren, und wenn man neuerdings versucht hat aus Paulus einen nervenkranken Visionär zu machen,[25] so ist das geradezu lächerlich. Dieser nun sagt erstlich von sich selbst, daß er Wunder gethan habe. Er beruft sich den Korinthern gegenüber, um seine apostolische Autorität zu bekräftigen, auf das Nachdrücklichste darauf, daß er „eines Apostels Zeichen“ d. h. Wunder zu seiner Legitimirung gethan habe 2 Kor. 12, 12; auch Röm. 15, 18. 19.[26] Zum Andern berichten die Apostel alle aus Einem Munde: wir sind deß Zeugen. „Was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsren Augen, was wir geschauet haben und unsere Hände betastet haben — das verkündigen wir euch.“ Und Lukas, der es nicht selbst gesehen hat, versichert: „ich habe es Alles von Anbeginn erkundet, daß ichs zu dir, mein guter Theophile, mit Fleiß ordentlich schriebe, auf daß du gewissen Grund erfahrest der Lehre, in welcher du unterrichtet bist“.

Der Mittelpunkt ihres Zeugnisses aber ist die Auferstehung Jesu Christi. Es gibt keine Thatsache der Geschichte die besser be-

zeugt wäre als diese. Renan versichert zwar: wir verdanken dieselbe der exaltirten Phantasie der Maria Magdalena. „Göttliches Vermögen der Liebe — ruft er aus —; geweihte Augenblicke, worin die Leidenschaft einer Sinnberückten (hallucinée) der Welt einen wiederauferstandenen Gott gibt!“ Aber wir werden sagen: das sind lästerliche Worte, und auch ganz unwürdig eines Historikers. Denn mit solchen leichten Redensarten kommt man nicht um diese Thatsache der Geschichte herum. Wir wissen: nichts erwarteten die Jünger weniger als dieses Faktum. Mit Jesu Tod waren sie trostlos, ohne Hoffnung. Und als sie die Kunde vernahmen, Jesus sei erstanden — sie konnten's, sie wollten's nicht glauben. „Es haben uns erschreckt — sagen jene beiden Jünger auf dem Wege nach Emmaus — etliche Weiber der Unsern, die sind früh beim Grabe gewesen, haben seinen Leib nicht gefunden, kommen und sagen, sie haben ein Gesicht der Engel gesehen, welche sagen, er lebe. Und etliche unter uns gingen hin zum Grabe und fanden's also, wie die Weiber sagten; aber ihn fanden sie nicht.“ So wenig bereit waren sie, durch den Bericht der Frauen sich alsbald zu neuen Hoffnungen erwecken zu lassen. Fast noch trostloser sind sie vielmehr dadurch geworden. Erst die persönliche Selbstbezeugung Jesu überführte sie. Und nicht weniger als seine wiederholte handgreifliche Erscheinung war nöthig, um die Jünger alle, um einen Thomas dieser Thatsache gewiß zu machen. Und nicht Einzelnen bloß, ganzen großen Schaaren ist er erschienen, und zuletzt Fünfhunderten auf einmal, von denen Viele noch lebten als Paulus dieß schrieb in seinem Brief an die Korinther (1 Kor. 15, 5—8), und auf ihr, der Lebenden, Zeugniß beruft er sich. Da hört alle Möglichkeit der Täuschung, der Hallucination, der krankhaften Vision u. s. w. auf. Man hat es eine Thatsache des Bewußtseins genannt, um doch ein Wort zu haben womit man seine Verlegenheit gegenüber der Sache selbst zudeckt. Muß doch auch der scharfsinnigste Kritiker die Thatsache der Auferstehung Jesu zugestehen: „Nur das Wunder der Auferstehung konnte die Zweifel zerstreuen welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen“ — bekennt Baur.[27]

Zu allen jenen Zeugnissen aber fügt Paulus sein eigenes als Be-

stätigung hinzu. Denn nichts Anderes hat ihn, den Feind Jesu und Verfolger seiner Gemeinde, zu einem Jünger und Apostel gemacht, und auf dem Wege des Hasses gegen die Christen ihn in Jesu Christo den Frieden für seine Seele finden lassen.[28] Mit keinen Künsten der Erklärung kann man sich dieser Thatsache entledigen. Sie ist zu mächtig. Man kann nicht sagen: er hat nur geglaubt Jesum zu sehen. Denn auf nichts war er weniger gefaßt. Und bei seiner inneren Stellung zu Jesus hätte er sich einer solchen Erscheinung als eines Truggbildes erwehrt. Er beugte sich ihr nur weil er mußte — trotz seines Widerstrebens. Hätte er sie nicht anerkennen *müssen*, er hätte sie nimmermehr anerkannt. Man kann nicht sagen: die Jungfrau von Orleans hat auch die Stimmen ihrer Heiligen zu hören geglaubt. Freilich, weil sie es wünschte, weil sie darin lebte und webte. Aber für Paulus war was er sah der gerade Widerspruch zu allem seinem Denken und Wollen. Und Paulus war kein schwärmerisches Mädchen. Kein Mensch hat je so Großes vollbracht wie er. Die Gründung der Kirche im Abendlande ist sein Werk; sie ruht auf seiner Bekehrung, auf der Erscheinung des Auferstandenen. Will man behaupten, kann man im Ernste behaupten: die größte und segensreichste Thatsache der Weltgeschichte sei in der seltsamsten Selbsttäuschung begründet die je einem Menschen widerfahren ist —? Nein, wenn eine Thatsache der Geschichte sicher ist, so ist es diese, so ist es die Auferstehung Jesu Christi. Diese ist aber das Zeugniß der göttlichen Offenbarung und ihr Siegel.

Soll ich darnach noch die ganze unzählige Schaar der *Bekenner Jesu*, welche ihren Glauben mit ihrem Tode besiegelt haben, als Zeugen vorführen für Jesus Christus? Man muß die Erzählungen von ihren Martyrien lesen um sich zu überzeugen: hier ist nichts von Fanatismus oder Rechthaberei oder stolzer Verachtung, sondern ruhigste Gewißheit und Glaubensfreudigkeit, welche wie mit dem Leben, so mit dem Tode Den preisen will, dem die Liebe des Herzens gehört. Aber nicht bloß die Kirche der Märtyrer, *die ganze Kirche* aller Zeiten ist ein Zeuge für Christus. Die Existenz der Kirche selbst, welche, wie Lessing sagt, für uns die Stelle aller andern Wunder vertritt, die Thatsache ihres Daseins, der Geist der in ihr lebt, die Wir-

kungen die von ihr ausgehen, die Geisteskräfte die hier walten und die ihren höhern Ursprung erkennen lassen — das Alles ist ein Beweis für die Offenbarung Gottes in Jesu Christo. Denn es ruht auf ihm. Aber auch die Gegner Jesu, ihr Widerspruch gegen das Christenthum, das Aufgebot aller ihrer Kräfte, das sich doch zu allen Zeiten als vergeblich erwies, — auch diese müssen Zeugniß ablegen. Und vor Allem ist ein Zeuge für ihn jenes Volk, das unter uns umhergeht, das in der Fremde seine Heimat hat, das Volk der Zerstreuung, das Volk einer alten ungesühnten Schuld, dieß wunderbarste unter allen Völkern, wunderbar in der Zeit seiner Blüthe, wunderbar jetzt in der Zeit seines Elends. Als jener Fürst einst von seinem Hofprediger verlangte, er solle ihm einen Beweis für das Christenthum sagen, aber kurz, denn er habe keine Zeit: da antwortete dieser: die Juden, Majestät![29]

Aber wir haben noch einen Zeugen, der zu allen jenen Zeugnissen hinzutritt und ihnen erst das Siegel aufdrückt — es ist der Zeuge unsres Innern, ein doppelter: unser Gewissen und der Geist Jesu Christi. Das ist das Zeugniß der Wahrheit selbst. Und das ist allewege das höchste Zeugniß: das Zeugniß mit dem die Wahrheit sich selbst bezeugt.

Wenn das Wort von Jesu Christo uns entgegentritt und in unser Inwendiges hineintritt, so wacht eine Stimme in uns auf, die Stimme unsres Gewissens, und spricht: ja, das ist die Wahrheit die du suchst, so lange suchtest ohne sie zu finden. Es wachen alle die schlummernden Gedanken, alle die Regungen der Sehnsucht, alles Verlangen des Herzens nach Friede und Versöhnung in uns auf und sprechen zu uns: ja, das ist es was wir begehrten, wonach wir fragten und suchten ohne es zu wissen. Der Mensch ist eine Frage, das Wort von Jesu Christo ist die Antwort auf diese Frage. Der Mensch ist ein Räthsel, das Wort der Offenbarung ist die Lösung des Räthsels. Der Mensch ist ein Widerspruch mit sich selbst, ein Knäuel von Widersprüchen, die Offenbarung ist die Aufhebung derselben. Wie wenn ich eine mathematische Gleichung ansetze mit drei bekannten Größen und einer unbekannten, einem x, und ich finde dieses x und die Probe zeigt mir daß diese Lösung des x richtig ist, denn die gefun-

dene Zahl stimmt mit den übrigen: so ist es auch hier. Das Wort von Christo stimmt mit der Gleichung unsres Wesens, es ist die Lösung des x, der unbekannten Größe in uns. Unsre Natur erzeugt das Bedürfniß, aber die Offenbarung gibt uns die Befriedigung des Bedürfnisses, und die Zusammenstimmung beider zeigt uns, daß die Offenbarung Wahrheit ist.

Und in dem Maße als wir das Wort der Offenbarung in uns aufnehmen, erfahren wir dann auch diese Zusammenstimmung und werden so erlebungsweise der Wahrheit der Offenbarung gewiß. Der Geist gibt Zeugniß unsrem Geiste, daß er Wahrheit ist. Das ist die innere Selbstbezeugung der Wahrheit, welche ihr höchster Beweis, der Beweis des Lebens und der Erfahrung ist. Denn das ist allewege der höchste Beweis der Wahrheit, daß sie sich selbst beweist. Der Gelähmte — sagt Lessing einmal — der die wohlthätige Wirkung der Elektrizität an sich erfahren hat, wird von den verschiedenen Meinungen und Zweifeln der Gelehrten über die Elektrizität wenig berührt werden, sondern er wird dabei bleiben: daß er ihre Wirkung erfahren. Das ist sein Beweis dafür, daß sie eine Wirklichkeit und eine Kraft sei.[30] Aehnlich ist es hier. Die Wirkung der Wahrheit ist der Beweis ihrer Wirklichkeit. Um aber diesen Beweis zu empfangen, muß man sich eben der Wahrheit hingeben. Aeußerliche Thatsachen können auch äußerlich, mathematische Sätze können mathematisch, moralische Wahrheiten können nur moralisch d. h. innerlich bewiesen werden. Sie beweisen sich selbst am Gewissen. Das ist der Selbstbeweis der Wahrheit der Offenbarung.

Und das ist eine Erkenntniß die Jeder gewinnen kann, ohne Unterschied des Grades der Bildung. Und auch das gehört mit zur Selbstbeweisung der Offenbarung. Denn die Wahrheit muß populär sein. Was nicht populär sein kann, ist gewiß nicht die höchste Wahrheit. Denn alle Menschen ohne Unterschied sind geschaffen für die Wahrheit und haben ein Bedürfniß nach ihr. Also muß sie auch für alle vorhanden sein. Die alten Philosophen, welche durch ihre Lehrsätze die Stelle der ungenügenden Religion ersetzen wollten, haben selbst und oftmals erklärt, daß ihre Wissenschaft nicht für die Menge sei, sondern nur für die Aristokratie des Geistes. Und von

der neueren Philosophie gilt das in einem noch höheren Grade. Das Christenthum ist für Alle. Denn Gott will daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Das Christenthum hat die höchste Wahrheit zur populärsten Sache und zur Macht des täglichen Lebens gemacht, und auch die Ungebildetsten auf eine unvergleichlich höhere Stufe gehoben, als auf welcher auch die Höchststehenden der alten Welt standen. Wer die Wahrheiten des Christenthums in sich aufgenommen hat — und ein Jeder kann das —, der weiß mehr als Plato und ist weiser als Sokrates.

6. Aber — sagt man — wie kann das Christenthum, wie kann die Offenbarung Wahrheit sein, da sie doch wider die Vernunft ist?

Allerdings geht die Offenbarung über die Vernunft hinaus und muß es. Denn — sagt Lessing — was soll eine Offenbarung die nichts offenbart? „Wenn eine Offenbarung sein kann und sein muß, so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis für die Wahrheit derselben als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspolirt hätte, hätte ebensogut gar keine: denn was ist eine Offenbarung die nichts offenbart! Eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruht auf dem wesentlichen Begriff von Offenbarung; oder vielmehr, die Vernunft gibt sich freiwillig gefangen, ihre Ergebung ist nichts als das Bekenntniß ihrer Grenzen, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist."[31]

Das Bekenntniß der Grenzen ist aber etwas Unvermeidliches. Gerade die größten Geister haben am wenigsten Bedenken getragen dieß Bekenntniß zu thun. Der Gefeiertste unter den Weisen Griechenlands, Sokrates, bezeichnete als die Weisheit die er vor den Andern voraus habe, zu wissen daß er nichts wisse. Und ein Newton nannte, da er starb, alle Arbeit seines Lebens nur ein Spiel mit den Muscheln an der Küste des Meeres, während der Ocean der Wahrheit sich noch unerforschlich vor ihm ausbreite. Von Goethe aber, diesem umfassendsten Geiste unsres Volkes, ist allbekannt, daß jenes Bewußtsein unsrer Grenzen für seine ganze Denkungsweise charakte-

ristisch ist. Verstehen wir uns selbst? verstehen wir die Natur die uns umgibt? „Der Mensch — sagt Goethe — ist ein dunkles Wesen, er weiß nicht woher er kommt, noch wohin er geht, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selbst."

„Wir wandeln Alle in Geheimnissen und Wundern," sagt er ein anderes Mal.

„Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie Deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst Du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben."

„Die Welt ist voller Räthsel." „Die Natur behält immer etwas Problematisches, welches zu ergründen menschliche Fähigkeiten nicht hinreichen." Wer hat das Geheimniß des Lebens erkannt? „Der Begriff vom Entstehen, Leben, ist uns ganz und gar versagt." Nach welchem Rechte machen wir nun die engen Grenzen unsres Begreifens zum Maßstab des Wirklichen und Möglichen?

„Daran erkenn' ich die gelehrten Herrn:
Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern;
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar;
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr;
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht;
Was ihr nicht münzt, das, glaubt ihr, gelte nicht."[32]

Alles unser Wissen ruht im letzten Grunde auf Glauben. Ich muß schließlich an meine eigene Seele und an das Erkennen meines Geistes glauben. Und alle Wissenschaften ruhen auf Prinzipien, welche Gegenstand unmittelbarer Annahme und Gewißheit sind und nicht selbst erst wieder bewiesen werden können. Denn jede Grundannahme ist eben Glaube, und „jedes philosophische System ruht auf einer solchen Grundannahme. Selbst der Unglaube ist ein Glaube. Denn wir haben von den höchsten Prinzipien der Dinge eben keine unmittelbare oder nur homogene Anschauung und darum schlechterdings keine Gewißheit".[33] Es kommt nur eben darauf an, welche Grundannahme den ganzen und innersten Menschen mit dem Eindruck untrüglicher Wahrheit ergreift. Es gibt kein Wissen in das nicht der Glaube hineingreift. Denn alles Wissen stützt sich auf die Voraus-

setzung von etwas Geglaubtem. Auch der Materialismus, der nur von Stoff und Kraft weiß, ruht auf einem Glauben — auf dem Glauben eben an diese unsichtbare Macht der Kraft. Denn er folgert nur ihr Dasein aus ihren Wirkungen. „Unser eigenes Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Weise ausgemacht werden" sagt Hamann.[34] Und es ist eine bekannte Thatsache daß, je gründlicher ein Forscher ist, er auch um so demüthiger und bescheidener wird; denn um so mehr erkennt er seine Grenzen; je oberflächlicher er dagegen ist, um so hochmüthiger pflegt er zu sein, denn um so mehr meint er Alles schon durchmessen und erkannt zu haben. Darum ist auch die Jugend in der Regel viel wissensstolzer und übermüthiger als das Alter. Sie kennt viel weniger die Probleme, die uns oft, je mehr wir sie zu lösen suchen, um so unlösbarer erscheinen. Pascal sagt: „Der letzte Schritt der Vernunft ist: anzuerkennen, daß es unendlich viel Dinge gibt die über sie hinausgehen, und kommt sie nicht bis zu dieser Erkenntniß, so ist sie sehr schwach!" „Weiß man erst — sagt daher Hamann — was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit dem Glauben auf."[35] Das ist also das Beste in unsrem Erkennen, unsre Grenzen zu erkennen.

Gilt das nun schon von allem Andern, so vollends Gott gegenüber, im Gebiet der Religion. Dieß aber ist das Gebiet der höchsten, der eigentlichen Wahrheit. Wenn wir auch die ganze Welt durchmessen — hätten die Wahrheit die wir suchen finden wir in ihr nicht. Es gibt zwar viele Wahrheiten die so heißen, aber es ist nur Eine Wahrheit die es ist. Das ist die welche die Fragen unsres Lebens beantwortet und uns das Geheimniß unsres Seins enthüllt. Diese Wahrheit ist kein Gewächs der Erde, ihr Stammbaum führt über die Erde hinaus. Wir fühlen es Alle: gerade da wo die Grenzen unsres Wissens liegen, wo das Geheimniß beginnt, gerade da liegt das was wir zu wissen begehren und was wir brauchen, da liegen die Entscheidungen unsres Geschicks. Die Menschen haben von jeher versucht in diese Welt der Geheimnisse einzudringen; aber nur die Offenbarung verkündigt sie uns, nur der Glaube ist das Organ ihrer Erkenntniß. Wir können nirgends den Glauben ganz entbehren, denn

in alles Sichtbare zieht sich das Geheimniß des Unsichtbaren hinein. Wie sollten wir ihn in den Fragen der religiösen Erkenntniß entbehren können? Sie werden nur mit dem Glauben erfaßt, und alles Wissen derselben wird vom Glauben getragen. Wenn aber schon allem anderen Glauben, der diesen Namen wirklich verdient, unmittelbare Gewißheit und innere Kraft eigen ist, so ist dieser religiöse Glaube der festeste, gewisseste und willenskräftigste von allem; denn er hat es mit den höchsten und letzten Dingen zu thun in denen wir leben und weben, also auch mit den höchsten und besten Motiven und Gründen, in denen alle anderen zusammenlaufen und gipfeln. „So fest kann kein Grund werden als der Glaube an diese Dinge, so durchschlagend keine Motive, so bindend keine Gründe, so weit- und tiefgreifend keine Folgen.“ [36]

Von diesem religiösen Glauben nun ist es natürlich, daß er über unsre Vernunft gehe, denn es handelt sich hier um höhere Wahrheiten, die wir mit den natürlichen Mitteln unsres Erkennens nicht zu finden vermögen. Denn Gott überragt weit die Grenzen unsrer natürlichen Vernunft. Also geht auch der religiöse Glaube, der eben Gott zum Inhalt hat, über jene Grenzen mit Nothwendigkeit hinaus. „Die Vernunft des Menschen und die Vernunft der Gottheit sind zwei sehr verschiedene Dinge“ — sagt Goethe.[37] Und Leibnitz: „Wer in göttlichen Dingen nichts glaubt als was er mit seinem Verstande ausmessen kann, der verkleinert die Idee von Gott.“ Der Engländer Baco von Verulam aber: „Wir müssen unsern Geist zur Größe der göttlichen Geheimnisse erweitern, nicht diese auf die Enge unsres Geistes einschränken.“ [38]

Gilt das von Gott überhaupt, so gilt es doppelt, wenn Gott einen Heilsrath zu unsrer Erlösung in seinem Herzen getragen, von dem Niemand etwas wußte als nur er allein und sein Geist. Denn wie Niemand weiß was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen der in ihm ist, so auch Niemand was in Gott ist, außer der Geist Gottes. Dieser Rath Gottes ist ein verschwiegenes Geheimniß seines Herzens — so lange bis er selbst es offenbart. Da offenbart er dann etwas uns schlechthin Neues, was in keines Menschen Herz gekommen ist, was wir nicht in unsren Gedanken tragen, was über

dieselben weit hinausgeht. Das also müssen wir uns sagen lassen, müssen wir glauben; das geht über unsre Vernunft.

Aber — wendet man ein — ist die Offenbarung nicht auch wider unsre Vernunft? Und das ist es, was das Hinderniß bildet. Allerdings — man kann es nicht leugnen — geht die Offenbarung nicht bloß über unsre Vernunft, sondern sie steht auch gar vielfach in Widerspruch mit unsren natürlichen Gedanken. Aber das ist noch nicht ohne Weiteres ein Beweis gegen die Offenbarung, sondern es fragt sich eben auf welcher von beiden Seiten die Wahrheit sei. Zu unsren natürlichen Gedanken gehört es: daß wir durch eigene sittliche Anstrengung das Ziel der Vollendung erreichen müssen, und daß je nach dem Maß als Einer weiter kommt auf dem Wege seiner sittlichen Anstrengung, er darnach auch Lohn zu erwarten habe. Wenn die Offenbarung uns sagt, daß es Gott gegenüber überhaupt kein Verdienst gebe, daß der Grundfehler des Menschen sei daß er Anspruch erhebe, daß er damit das göttliche Wohlgefallen ganz verscherze und sich das Heil geradezu unmöglich mache, daß wir nur von der Gnade leben können u. s. w., so widerstreitet das allerdings unsrer natürlichen Vernunft. — Wenn die natürlichen Gedanken nur einen Gott der Allmacht und Majestät kennen, an den kein Gedanke hinanzureichen vermag:

Wer will ihn nennen
und wer bekennen:
ich glaub' ihn!

und die Offenbarung lehrt uns einen Gott, der sich erniedrigt und gedemüthigt hat und zu uns gekommen und in unsre irdische Gemeinschaft eingegangen ist um uns zu erretten — so widerstreitet das allerdings unsrer Vernunft. Hätten wir die Religion und die Offenbarung erfinden sollen, wir würden sie ganz anders erfunden haben. Wir würden nicht auf eine so demüthige Offenbarung gekommen sein, die mit einem Kind in der Krippe beginnt und mit dem Tode am Kreuze schließt. Wir würden die Offenbarung etwa nach Hellas oder nach Rom versetzt haben und nicht in jenen Winkel der Erde und in jenes Volk auf dem die Verachtung des menschlichen Geschlechtes ruhte. In dem Allen ist also allerdings ein Widerstreit zwi-

schen der Offenbarung wie sie wirklich ist und der Vernunft. Und der Apostel betont 1 Kor. 1 u. 2 nachdrücklich, daß für das bloß natürliche Denken das Evangelium, d. h. die Offenbarung, eine Thorheit sei. Es gibt für die Vernunft nichts Paradoxeres als die Offenbarung, als das Christenthum.[39] Aber es fragt sich, auf welcher von beiden Seiten die Wahrheit sei. Wenn es mit unsrem natürlichen Denken ganz richtig bestellt wäre, dann allerdings dürfte die Offenbarung nicht im Widerstreit dazu stehen. Aber ist es mit unsrem natürlichen Denken noch richtig bestellt? Wenn im Menschen eine sittliche Verkehrung Platz gegriffen hat, wie Niemand leugnen kann, so wäre es ja eine mechanische Ansicht vom Menschen, wenn wir denken wollten, daß es ein wesentliches Gebiet des inneren geistigen Lebens im Menschen gebe, welches davon nicht affizirt worden sei. Ist es aber davon auch affizirt oder verderbt, so müssen wir ja sagen: die Offenbarung wäre nicht Wahrheit, wenn sie nicht im Widerspruch dazu stünde. Das Hauptverderben aber in uns ist der Hochmuth, auch für unser Denken. Deßhalb ist der Anstoß, das Paradoxe in der Offenbarung für uns die Demuth Gottes und die Forderung unsrer Demuth. „Es ist die erhabene Paradoxie des Christenthums, welche es liebt, das Höchste, das Absolute in der unscheinbarsten Gestalt zu offenbaren und zugleich zu verhüllen, so daß die empfänglichen Gemüther nur durch die tiefste Beugung und Demüthigung in sein Heiligthum eingehen können, die unempfänglichen, selbstgenugsamen, hochmüthigen aber zu Widerspruch und Feindschaft gereizt werden.“[40] Also dieser Widerspruch ist nicht ein Beweis gegen, sondern ein Beweis für die Offenbarung. Wäre es eine Offenbarung, welche Alles auf unser eigenes Werk und Verdienst stellte, dann würde sie uns gefallen, denn sie gäbe unsrem Hochmuth Nahrung; aber eben dann wäre sie nicht wahr. Weil sie aber Alles auf die Herablassung und auf die Gnade Gottes stellt, so mißfällt sie uns, denn sie demüthigt uns; aber eben darum ist sie wahr. „Alle diese Widersprüche, welche mich am meisten von der Erkenntniß der Religion entfernen zu wollen scheinen, haben mich am meisten zu ihr hingeführt,“ sagt Pascal.[41] Darum hat sie auch trotz dieses Widerspruchs sich behauptet: „Die einzige Wissenschaft, die gegen die allgemeine Vernunft und gegen

die Natur des Menschen ist, ist die einzige die zu allen Zeiten bestanden hat."[42]

Gerade unsre Ungeneigtheit darauf einzugehen ist ein Zeugniß für sie. „Reconnaissez donc la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans l'indifférence que nous avons de la connaitre."[43] „Erkennet also die Wahrheit der Religion gerade in der Dunkelheit der Religion, in der Gleichgiltigkeit die wir dagegen haben, sie kennen zu lernen." Pascal führt einmal aus, daß wenn die Juden zur Zeit Jesu ihm alle zugefallen wären, ihn das mißtrauisch machen würde; denn es wäre ein verdächtiges Zeugniß; gerade der Unglaube der Juden an Jesus solle ein Grund unseres Glaubens sein.[44] — Kurz, der Widerspruch der Offenbarung gegen die Vernunft, nämlich gegen die selbstische und hochmüthige Vernunft, die Nothwendigkeit diese Vernunft zu verleugnen, ist nur ein Beweis für die Offenbarung. Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.[45] „Es ist nichts was so gemäß der Vernunft ist als diese Verleugnung der Vernunft." — „Man muß zu zweifeln wissen wo es nöthig ist, zu behaupten wo es nöthig ist, sich zu unterwerfen wo es nöthig ist."[46]

Aber hinter dieser selbstischen, hochmüthigen Vernunft steht die verborgene Wahrheit der Vernunft. Das ist die innerste Empfindung und Gewißheit, daß wir für Gott sind und zu ihm hin, und ist das tiefste, wahrste sittliche Bewußtsein, daß wir Sünder sind und der Gnade bedürfen. Mit dieser Vernunft stimmt die Offenbarung. In diesem Sinne gilt denn, daß die Offenbarung nicht bloß über und wider die Vernunft ist, sondern auch für die Vernunft. Die Vernunft beginnt den großen Prozeß des Fragens, die Offenbarung setzt ihn fort, indem sie die Antwort bringt. „Die Vernunft ist eine menschliche Vorrede zur göttlichen Offenbarung."[47] Sonst geschieht es zuweilen, daß die Vorrede mehr verspricht, als das Buch selbst leistet. Aber die Offenbarung leistet, was die Vorrede der Vernunft ankündigt.

Wenn die Offenbarung für die Vernunft ist, so ist die Vernunft das Organ für die Erkenntniß der Offenbarung. Und allerdings die Vernunft ist geschickt genug und gerade geeignet die Offenbarung zu erkennen. Wie sich das sonnenhafte Auge zum Licht der Sonne

verhält, so die Vernunft zum Licht der göttlichen Offenbarung. Aber man muß das Auge öffnen, um das Licht der Sonne zu schauen, und man muß die Stellung zur Sonne richtig nehmen, um sie auch richtig zu erkennen. So müssen wir denn auch unsre Vernunft erschließen und in die richtige Stellung zur Offenbarung bringen, um diese in unsre Vernunft hineinleuchten zu lassen. Und man muß sie hineinleuchten lassen wollen. Es geschieht oftmals, daß man etwas nicht sieht oder hört, was doch vor Augen steht oder unser Ohr trifft, weil man seine Aufmerksamkeit nicht darauf richtet, weil man sich der Sache nicht hingibt. So auch werden wir die Offenbarung nicht erkennen, wenn wir uns ihr nicht hingeben. Diese Hingebung der Erkenntniß ist Liebe. Alle Erkenntniß ist liebende Versenkung. Nur die Liebe versteht die Wahrheit. Die Liebe ist nicht blind, wie man sagt, sondern recht sehend, im Grunde allein sehend, nämlich das Wesen der Dinge und die innerste Wahrheit sehend. Mit dem Herzen erkennt man — vor Allem Gott und seine Offenbarung, wie Pascal so schön sagt: „Die menschlichen Dinge muß man erkennen um sie zu lieben, die göttlichen muß man lieben um sie zu erkennen.“[48] Wer diesen Weg der Liebe geht, der wird erkennen daß die Offenbarung das Vernunftgemäßeste ist das es gibt, die höchste Vernunft, die Wahrheit unsrer Vernunft.

Achter Vortrag.

Die Geschichte der Offenbarung.

Heidenthum und Judenthum.

Die Offenbarung hat eine Geschichte durchgemacht. Nicht mit einem Male stand sie fertig da. Sie unterliegt dem Gesetz der Entwicklung. Denn dieß ist das beherrschende Gesetz alles Lebendigen auf Erden. Sollte die Offenbarung einen Bestandtheil der Geschichte der Menschheit bilden und sich einfügen in die Entwicklung des menschlichen Geistes, so mußte sie auch unter dem Gesetz desselben stehen. Man hat oftmals, in der Meinung damit die christliche Lehre zu widerlegen, gefragt, warum, wenn die Sünde des Erstgeschaffenen ein so großes Elend über die Menschheit gebracht und ein solches Opfer nothwendig gemacht wie es die Kirche lehrt, Gott nicht alsbald nach dem Sündenfall das Elend wieder aufgehoben und die verlorene Gemeinschaft der Menschen mit ihm wieder hergestellt, sondern so lange mit seiner Hülfe gezögert habe? Die Antwort auf diesen Einwand liegt in jenem Gesetz der Entwicklung. Gott begann zwar alsbald seine Heilsoffenbarung; aber diese trat damit unter das Gesetz der Geschichte. Dadurch wurde sie, obwohl übernatürlich ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach, doch etwas Natürliches in ihrer Wirklichkeit, weil sie sich mit der Gesammtgeschichte der Menschheit und des menschlichen Geistes zur Einheit zusammenschloß.

Die Offenbarung hat eine Geschichte, weil es überhaupt eine Geschichte gibt. Es gibt eine Geschichte, weil es ein Ziel gibt; und es gibt ein Ziel, weil es einen Gott und eine ewige Liebe gibt und eine Vorsehung die über den Geschicken der Menschheit waltet und sie dem Ziel der göttlichen Liebe entgegenführt. Wenn es kein Ziel gäbe, so

wäre das Leben der Menschheit das Traurigste und Langweiligste was es gibt. Wir sind Alle überzeugt, daß die Geschichte nicht bloß ein Schauplatz der Verirrung oder bloßer sich wiederholender Abwechslungen ist, sondern ein Fortschritt. Nichts ist dem modernen Denken so gewiß und wird von demselben so gefordert als der Fortschritt. Aber einen Fortschritt gibt es nur, wo es ein Ziel gibt dem man entgegengeht. Dieses Ziel haben nicht wir uns gesteckt, sondern es ist der Gedanke einer ewigen Liebe, die über uns waltet. Und nur sie kann es auch herbeiführen. Wir nennen es mit dem höchsten Ausdruck das Reich Gottes: die Verwirklichung der höchsten sittlichen und religiösen Aufgabe und Bestimmung des Menschengeschlechts, die Verwirklichung des sittlichen und religiösen Ideals. Wir tragen ein solches Ideal in uns, wir hoffen, wir ersehnen es — und es wird auch werden, es muß werden. Das ist das Geheimniß der Geschichte, und das ist das Erhebende ihrer Betrachtung: die Wege Gottes zu verfolgen oder wenigstens zu ahnen, welche uns diesem Ziele entgegenführen. Das gibt dann auch unsrem Einzelleben und unsrer kleinen Thätigkeit seine höhere Bedeutung und Würde, daß wir uns sagen können, daß auch unser Thun, es sei welches es wolle, wenn es nur überhaupt ein würdiges ist, den höheren sittlichen Aufgaben der Menschheit dient und von Gott mit hineingenommen wird in das große Gewebe der Geschichte, deren schließliches Resultat das Reich Gottes, das Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit und des vollendeten Lebens ist.

Hiefür nun verwendet Gott die Mittel des natürlichen Lebens, die mannigfaltige Fülle die er in dasselbe gelegt hat. Dazu gehört vor Allem die Eigenthümlichkeit und der eigenthümliche Beruf der einzelnen Völker. Jedes Volk hat seine besondere Aufgabe für die Gesammtgeschichte der Menschheit. Nur tritt die Aufgabe bei einzelnen Völkern bedeutsamer hervor und greift entscheidend ein in den Gang der Geschichte. Der natürliche Beruf der Menschheit ist der Fortschritt der Kultur. So gibt es Völker der Kultur, besonders begabte Völker, welche Träger der einzelnen großen Kulturaufgaben der Menschheit sind. So war das griechische Volk das Volk der Bildung, der künstlerischen und wissenschaftlichen Bildung, Rom das

Volk des Rechts u. s. w. Aber die Seele und Lebensquelle aller Kultur ist die Religion. Darum hat es auch ein Volk der Religion gegeben — nämlich Israel. Wie nun die Kultur, so soll auch die Religion Sache der ganzen Menschheit werden. Hellas und Rom sind Träger der Kultur gewesen, um dieselbe zur Sache der Menschheit zu machen. So hat auch die Religion ihre Stätte in einem einzelnen Volk gehabt, um von da überzugehen auf den Boden der Menschheit. Hier in diesem Volke der Religion hat denn die Offenbarung ihre Heimat und ihre Geschichte. Diese Geschichte der Offenbarung setzt sich in mannigfaltigen Bezug zur Geschichte der Kultur, ohne sich jedoch mit derselben zu vermischen. Aber diese Beziehungen bereiten den dereinstigen Uebergang der Religion auf den Boden der Kultur vor. Diesen Uebergang selbst zu vollziehen war die Aufgabe des Christenthums. Das Christenthum hat die Religion und die Offenbarung zur Sache der Kulturwelt gemacht. Da schließen sich denn die beiden großen Gebiete die vorher geschieden sind zusammen: die offenbarungslose Geschichte der Kulturwelt und die Offenbarungsgeschichte in Israel. Die Ineinanderbildung beider Gebiete ist die Aufgabe der christlichen Zeit. Darum wäre es die größte Störung des Fortschritts der Geschichte und ein schweres Unglück für das gesammte Leben der Menschheit, wenn ein Bruch zwischen beiden Gebieten, dem der Kultur und dem der Religion, stattfände.

Die Völker des Heidenthums sind nicht ohne Religion; aber sie sind nicht die Träger der Religion für die Zukunft; ihr Beruf lag nicht auf diesem Gebiete. Die Religionen der Heidenvölker sind die „wildwachsenden Religionen", wie sie Schelling nach dem paulinischen Gleichniß vom wilden Oelbaum Röm. 11 genannt hat; es sind nicht Religionen der Offenbarung. Aber darum sind sie nicht der göttlichen Leitung entnommen. Auch die heidnischen Religionen gehen den Gang den Gott ihnen vorgezeichnet, und dienen der „Erziehung des Menschengeschlechts" für die Offenbarung, denn sie zeigen je länger je mehr das Bedürfniß der Offenbarung. Hat in Israel die Offenbarung eine Geschichte für die Menschheit, so hat in der Heidenwelt die Menschheit eine Geschichte für die Offenbarung. Durch ihre Religionen selbst sollte die Menschheit über dieselben hin-

ausgeführt und so zubereitet werden für die Annahme der Offenbarung. Dieß wäre nicht möglich gewesen, hätten nicht in jenen Religionen Elemente der Wahrheit gelegen, welcher dieser Vorbereitung auf die volle ganze Wahrheit zugleich positiv dienten.

Zwar sagt der Apostel Paulus von den Heiden, daß sie ohne Gott in der Welt waren (Eph. 2, 12). Und allerdings, Gott selbst hatten sie nicht, und das ist der tiefste Grund der Klage welche durch die ganze Heidenwelt unverstanden hindurchgeht. Aber doch waren sie nicht ohne allen Zusammenhang mit Gott. Gott hatte ein Band zu ihnen und sie hatten ein Band zu Gott. Jenes bestand in den Wahrheiten, welche ihren Religionen zu Grunde lagen, dieses in dem religiösen Sinn, der auch hier sich findet und lange Jahrhunderte hindurch das Leben der alten Welt beherrschte. Aber beide Seiten, jene objektive und diese subjektive Seite der Religion, machten eine Geschichte durch, und diese Geschichte ist ein Prozeß fortschreitender Selbstauflösung, der auf der einen Seite in den Sumpf der Gottlosigkeit oder des Aberglaubens hinabführte, auf der andern aber doch auch zugleich einen edlen Geist der Ahnung oder wenigstens der Nichtbefriedigung erzeugte, in welchem die Abgeschlossenheit der alten Welt dem Geist der neuen Zeit das Thor öffnete.

Werfen wir auf jene beiden Seiten und ihre geschichtliche Entwicklung einen kurzen Blick der Betrachtung!

Allen Religionen liegen Elemente der Wahrheit zu Grunde. Auch ihre Verirrungen sind nur Entstellungen einer verborgenen Wahrheit. Ohne diese würden die Religionen des Heidenthums sich nicht so lange erhalten haben und bis jetzt erhalten. Denn es ist nicht die reine Lüge welche den menschlichen Geist gewinnt und befriedigt; und der Mensch mag noch so sehr sinken — den Sinn der Wahrheit wird er nie völlig in sich vernichten. Einzelnen Menschen mag es gelingen den Wahrheitssinn in sich zu ertödten, aber die Völker werden ihn nie völlig zu ersticken im Stande sein. Die Wahrheiten welche in den heidnischen Religionen verborgen liegen, stammen aus uralten Offenbarungen, die ein Gemeingut der gesammten Menschheit waren, noch ehe dieselbe in die Mannigfaltigkeit der Völker auseinander ging. Sie sind das Erbtheil, welches die

Völker aus dem gemeinsamen Vaterhaus mit fortnahmen in die Fremde, um davon zu leben nachdem sie sich vom Vaterhaus getrennt. Ueberall ist ein Bewußtsein von Gott das in der Anbetung sich ausspricht, überall ein gewisses Gefühl der Sünde und Schuld und ein Bedürfniß der Sühne und Versöhnung das in den Opfern und Gebeten, in den Reinigungen und Büßungen sich einen Ausdruck gibt, und nicht minder begegnet uns bei vielen Völkern die Idee eines Mittlers.[1] Und je weiter wir zurückgehen in der Geschichte, um so reiner finden wir die Gestalt welche die Religionen an sich tragen. Es ist eine ebenso von der Ueberlieferung der Heiden bewahrte wie von der Geschichtsforschung anerkannte Thatsache, daß die ursprünglichen religiösen Begriffe von Gott reiner waren als die der späteren Volksreligionen,[2] so daß denn der Apostel Paulus Recht haben wird, wenn er Röm. 1, 18 ff. die Geschichte der Vorstellung von Gott als eine Geschichte fortschreitender Verkehrung der Wahrheit darstellt. Noch bis weit herunter hat sich das Bewußtsein hievon erhalten. So berichtet uns z. B. Varro von den Römern, daß sie während mehr als 170 Jahren keine Bildnisse von Göttern gehabt, und daß diejenigen, welche diesen Gebrauch einführten, einen Irrthum gestiftet den man bis dahin nicht gekannt.[3] Aber die Volksreligionen sind je länger je mehr gesunken. Was sie herabzog war die Macht der Unwahrheit, die von Anfang an in ihnen lag, die im Prinzip des Heidenthums selbst liegt und sein Wesen ausmacht. Denn das ist sein Wesen daß es Gott in die Welt hereinzieht. Nirgends ist im Heidenthum der reine und höchste Gottesbegriff; es kennt nicht den absoluten Gott, sondern setzt die kosmischen Mächte, welche nur das Organ seiner Wirksamkeit und das Gewand sind in das er sich hüllt, an seine Stelle. So bezeichnet der Apostel Paulus das Wesen des Heidenthums in jener klassischen Stelle, wo er davon handelt, Röm. 1, 18 ff., besonders V. 25, und die eindringendste wissenschaftliche Forschung bestätigt das.[4] Die kosmischen Mächte aber sind zweifach: sie gehören dem Leben der Natur oder dem des Geistes an. So repräsentiren denn die heidnischen Religionen theils mehr die Stufe der Natur, theils mehr die des Geistes. Von dem Fetischismus an, welcher in dem einzel-

nen Naturgegenstand, den er sich zur Verehrung erwählt, seinen Gott sieht, bis zur pantheistischen Weltanschauung Indiens hindurch, welche das Ziel des Menschen im Untergehen des Einzelnen im allgemeinen Naturleben sieht, geht jene Reihe der Naturreligionen. Ihre Heimat haben sie zunächst unter den farbigen Menschen, welche mehr als die weißen in das Naturleben versunken sind; aber ihre höchste und ergreifendste Ausprägung hat diese Stufe in der tief melancholischen Weltanschauung und Religion der weißen Rasse der Indier gefunden. Hier kommt der Pantheismus der heidnischen Weltansicht zur vollen Erscheinung, in den beiden Formen der indischen Religion, dem Brahmanismus und dem Buddhismus. Während der Brahmanismus die nichtige Welt aufgehen läßt im allgemeinen Sein, in der Weltseele, deren Ausfluß oder auch deren Traum die Welt ist, so führt der Buddhismus die Idee der Nichtigkeit durch bis auf den letzten Grund alles Seins, und löst Alles was ist auf in das leere Nichts, um so in dem Gedanken der absoluten Resignation den Trost für alles Uebel in dieser Welt zu finden. Hier hat der Pantheismus der Naturreligion seine volle Konsequenz gezogen. Aber das Volk verlangt persönliche Gottheiten an die es sich wenden kann. Daher wird allenthalben die pantheistische Naturreligion zum Polytheismus. Die einzelnen Götter repräsentiren die Kräfte der Natur. Allenthalben sehen wir in diesen Religionen den Geist des Menschen an das Leben der Natur gleichsam entäußert und in das Geheimniß derselben versunken. Die zeugende und gebärende Naturkraft war die Idee, welche in einer Reihe von Gottheiten, Symbolen und Feiern dargestellt wurde. Wir, die wir so viel freier von der Macht des Naturlebens geworden sind, haben jetzt gar keine Vorstellung mehr davon, welch eine Gewalt jene Naturreligionen über die Gemüther auszuüben vermochten. Die stärksten Opfer konnten sie von ihren Verehrern fordern und sie wurden nicht verweigert, sei es daß die edelsten Jungfrauen Babylons an den Festen der Allgebärerin ihre Ehre preisgaben aus religiösem Enthusiasmus, um an dem Wesen der Gottheit Theil zu nehmen, oder daß die Jünglinge Karthagos sich in die Feuersgluth stürzten im religiösem Fanatismus. Es war die Macht der Naturtrunkenheit,

welche den Sinn der Menschen beherrschte. Aber das Naturleben ist zugleich das sinnliche Leben. Daher geht durch alle diese Religionen die Macht der Sinnlichkeit hindurch, und wir sehen in ihnen Unzucht und Religion in einem Bunde mit einander, der uns ebenso widerwärtig wie unbegreiflich ist.

Allerdings stehen die Religionen des Geistes höher; aber über den Kosmos kommen sie auch nicht hinaus. Es ist nur die Idee des Menschen, welche der Grieche in seinen Göttern feiert. Zwar spiegelt sich in ihnen die Idee der Gottheit, aber nur in gebrochenen Strahlen. Es geht durch die griechische Vorstellung von der Götterwelt ein monotheistischer Zug hindurch; sie sucht in Zeus oder im Schicksal eine oberste absolute Gottheit zu gewinnen;[5] aber sie vermag sich nicht auf dieser Höhe zu erhalten; immer wieder zieht sie die Idee Gottes in die Schranke der Begrenzung zurück. Die griechische Volksreligion kennt keinen allmächtigen, noch weniger einen heiligen Gott, vollends nicht den Gott der Liebe. Und wie wenig sie sich scheute menschliche Leidenschaften und Sünden auf ihre Götter zu übertragen, ist bekannt genug. Zwar beginnt im späteren Verlauf die Philosophie einen Kampf gegen diese Vermenschlichung der göttlichen Idee und sucht vornehmlich durch einen Sokrates und Plato die Idee der Gottheit zu höherer Reinheit und Geistigkeit zu erheben. Aber die alte Volksreligion vertrug keine Kritik; die Untersuchung ihrer Sätze und Bräuche war ihre Auflösung; die philosophische Spekulation aber vermochte nicht sie zu ersetzen. Denn die Philosophie ist immer nur für Wenige, nicht für die Menge; und um Religion zu sein, fehlte auch der platonischen Philosophie die Grundlage objektiver Thatsachen. Denn jede Religion muß sich auf Thatsachen berufen und hat sich darauf berufen, auf vermeintliche oder auf wirkliche; Gedanken allein, auch die schönsten und besten, machen noch keine Religion.[6] Und dieß war auch die Schranke, welche die Mysterien nicht zur Religion werden ließ. In den Geheimlehren, besonders den eleusinischen, suchte das Gemüth die Befriedigung, welche ihm die Volksreligion nicht bot. Sie machten sich anheischig, Antwort auf die Fragen des Versöhnungsbedürfnisses und des Jenseits zu geben, diese Grundfragen der Religion.

Ein Kreis von Gläubigen sammelte sich um sie, die Edelsten des Volks. Aber die Antwort bestand nur in Symbolen, nicht in Thatsachen. Und so fielen sie mit dem alten Götterglauben auch dahin. Die Orakel aber schwiegen zuletzt und ließen die Menschen ohne göttliche Antwort. Und die alte Welt sah darin ein bedeutungsvolles Zeichen davon daß die Zeit des alten Götterglaubens zu Ende gehe.[7] Und sie ging zu Ende. Sie löste sich auf im Unglauben auf der einen, im Aberglauben auf der anderen Seite. Denn das war der Ausgang, den mit den alten Religionen auch die Religiosität der alten Zeit nahm.

Wir können uns auch in dem geistig bewegten Griechenland die Macht und Herrschaft der religiösen Denkweise und Sitte im Leben der früheren Jahrhunderte nicht stark genug vorstellen. Ich habe früher von der bedeutsamen Stellung gesprochen, welche das Gebet im öffentlichen wie im privaten Leben der alten Welt einnahm. Was vom Gebet gilt, gilt von der Religion überhaupt, das ganze Leben war von Religion umschlossen und getragen. Das Heidenthum der früheren Jahrhunderte war ein religiöses, ein frommes Heidenthum. Und besonders genoß Athen den Ruhm einer gottesfürchtigen Stadt. Aber die Schranken der Religion waren auch die Schranken der Religiosität. Es war doch alles Beten und Opfern im Grunde nur die Erfüllung einer gesetzlichen Pflicht, nicht die freie Neigung des Herzens. Der Mensch zahlte den Göttern seinen schuldigen Tribut. Denn so war nun einmal die Welt vertheilt, daß den Göttern die Herrschaft zugefallen war, den Menschen aber die Abhängigkeit von den Göttern. So kam es dem Menschen zu, dieses Verhältniß anzuerkennen dadurch daß er den Göttern leistete was er ihnen schuldete, um sich dadurch die Huld der Götter zu erwerben und zu sichern. Ein anderes persönliches Verhältniß zu den Göttern fand nicht Statt. War bei den Göttern keine Liebe im eigentlichen Sinn zu den Menschen, so war auch bei den Menschen keine Liebe zu den Göttern. Und Aristoteles erklärte es geradezu für „widersinnig" (ἄτοπον), von Liebe zu den Göttern zu reden, da Liebe nur zwischen Gleichartigen stattfinden könne. Alle Religiosität war nur thatsächliche Anerkennung der Abhängigkeit. Aber das

Gefühl der bloßen Abhängigkeit ist ohne eigentlich sittlichen Einfluß auf das Innere des Menschen; es vermag nicht das Herz zu reinigen und einen neuen Sinn zu verleihen; es hält nur in Schranke und Maß. Und das war das Höchste in der antiken Welt. Aber auch diese Wirkung verlor die Religion, als die Zeit der schrankenlosen Geltendmachung des eigenen Ich begann. Die Zeit des Perikles und des peloponnesischen Kriegs bezeichnet diese verhängnißvolle Wende im griechischen Leben. Die Sophistik, welche den einzelnen Menschen als „das Maß aller Dinge" bezeichnete, unterstützte diese Richtung, die edlere Philosophie eines Plato vermochte sie nicht aufzuhalten, die allgemeinen Zustände aber riefen sie hervor und förderten sie. Mit unverlöschlichen Zügen hat Thucydides das sittlich-religiöse Verderben gezeichnet, welches die Folge der athenienfischen Pest gleich nach dem Beginn des peloponnesischen Krieges war: wie man anfing was göttlich und was menschlich heilig war gleichmäßig zu verachten.[8] Von da an begann der Auflösungsprozeß der alten Religiosität. Die Religion besaß in sich selbst keine Kraft siegreichen Widerstandes. Die Religionen der alten Welt waren an den Staat gebunden; sie waren nicht Religionen des Menschen, sondern des Staatsbürgers. Die höchste religiöse Pflicht war: die heimischen Götter nach den Gesetzen des Vaterlandes zu verehren. Allmählich aber begann die Idee des Staates ihre frühere Macht für das antike Bewußtsein zu verlieren. Das individuelle Selbstgefühl machte sich dagegen geltend. Zunächst allerdings vielfach in unberechtigter Weise und in der Form des sinnlichen Lebensgenusses. Die Sinnlichkeit ist die eigentliche Sünde des Heidenthums. Und die Religion selbst bot ihr Nahrung genug. Hatte sie schon früher der Sinnlichkeit gedient, so wurde sie jetzt noch viel mehr dazu mißbraucht. Die Poesie wie die bildende Kunst unterstützten diesen Mißbrauch. Uns sind Homers Gedichte ein schönes Spiel der Phantasie; aber Gefahr ist für uns nicht darin enthalten; denn wer denkt daran ihre Erzählungen für Wahrheit zu halten? Vergegenwärtigen wir uns aber, wie sehr sie dem griechischen Volke in Fleisch und Blut übergegangen waren, und daß sie ihm eine ähnliche Bedeutung hatten wie uns die Bibel, so werden wir be-

greifen, warum die strengeren Philosophen Griechenlands den Dichter für einen Verderber der Religion und Sittlichkeit angesehen und Plato ihn ausgeschlossen wissen wollte von seinem idealen Staate. Uns ist die bildende Kunst Athens nur noch eine Aufforderung, den Geist der Schönheit zu bewundern der diese Werke mit einem unvergänglichen Zauber bekleidet hat. Aber wir haben Zeugnisse genug dafür, welch bedenklichen Einfluß sie auf ihre Zeitgenossen theilweise ausgeübt; und wie sehr die Kunst in den Dienst der niedrigsten Sinnlichkeit gezogen worden, dafür bieten die Straßen Pompeji's nur allzu reichliche Denkmale. Die Tempel aber wurden Stätten der Unzucht und die Feste der Götter zu Orgien. So war es schon in Griechenland, so noch mehr später in Rom.[9]

Was Wunder daß eine solche Religion immer mehr in der Achtung der Einsichtigen sank? Aber freilich was die Philosophie dagegen zu bieten vermochte, waren nur Gedanken der Wahrscheinlichkeit, bald nur des Zweifels; ihr Erfolg die Herrschaft des Unglaubens. In der augusteischen Zeit sah man auf die Zeit, in welcher man an Götter glaubte, als auf eine längst entschwundene zurück. Es galt als das Zeichen eines Philosophen, die Götter zu leugnen.[10]

Die stoische Philosophie war Pantheismus und machte die Welt zu Gott, und die unter den gebildeten Ständen zur Herrschaft gekommene epikureische, welche am Anfang die Götter hatte stehen lassen, aber so daß sie sich um die menschlichen Dinge nichts kümmerten, strich sie dann aus dem Glauben und den Gedanken der Menschen. Der Dichter Lucretius machte sich's zur Aufgabe, durch natürliche Erklärung der Religion den Götterglauben zu beseitigen.[11] Aber etwas muß der Mensch haben. Und wenn er sich hundertmal das Gegentheil einredet, er vermag doch nicht sich selbst zu genügen. Die nothwendige Folge dieses Unglaubens war eine weit verbreitete Herrschaft des Aberglaubens, welche uns Plutarch mit lebendigen Farben schildert.[12] Zauberpriester durchzogen das Reich, und je abergläubischer ihre Ceremonien waren, um so mehr fanden sie Beifall. Das war das Ende der Geschichte des antiken Geistes auf dem Gebiete der Religion. Und doch diente er auch damit der Zu-

kunft. Denn aus dem allgemeinen Verfall des Alten erhob sich das individuelle Bedürfniß, welches, losgelöst von den Mächten der alten Welt, für sich selbst die Befriedigung suchte, welche die Religion und die Philosophie ihm nicht bot, sondern nur die Offenbarung zu bieten vermochte.

Einen ähnlichen Gang nahm auch die Sittlichkeit der alten Welt. Denn Sittlichkeit und Religion stehen in einem inneren Abhängigkeitsverhältniß zu einander. Mit der Religion steht und fällt die Sittlichkeit. Manche edle und ernste Gestalt, welche uns hohe sittliche Achtung abnöthigt, tritt uns aus der Geschichte der alten Welt entgegen. Was der sittliche Geist des Alterthums zu leisten vermochte, das sehen wir in den Helden des Leonidas oder an den edlen Männern Athens und Roms, deren Namen die Geschichte uns aufbewahrt hat, verwirklicht. Besonders zeichnet sich das alte Rom vor vielen andern Völkern und Staaten durch einen großen sittlichen Ernst aus, welchen man als die Frucht des religiösen Geistes bezeichnen darf welcher dort herrschte.[13] Aber es ist überall die Sittlichkeit des Staatsbürgers, nicht die Sittlichkeit des Menschen, geschweige die Sittlichkeit des erneuerten Herzens, welche wir wahrnehmen. Das ist die Schranke der antiken Sittlichkeit. Als diese Schranke sich auflöste, sank auch die sittliche Kraft, welche daran gebunden war. Vergebens versuchte die Philosophie aus ihren Mitteln eine Sittenlehre zu erzeugen, welche eine Kraft der Wirksamkeit besessen hätte. Sie brachte es nur zu schönen Theorien, nicht zu einer tiefgehenden Wirkung, und eine allgemeine Macht wurde sie niemals. Und auch jene Theorien selbst müssen in uns die gewichtigsten Bedenken hervorrufen.

Es ist wahr, die Philosophie hat einzelne Gestalten erzeugt, zu welchen alle Zeiten mit Bewunderung hinanblicken werden. Vor Allen ragen Sokrates und Plato um eines Hauptes Länge über die Masse ihrer Volksgenossen empor. Man kann sagen: Gott hat in diesen zeigen wollen, wie weit der angeborene Adel menschlicher Natur durch eigenes Vermögen gelangen könne. Aber damit sollte sich zugleich auch die sittliche Schranke der menschlichen Natur offenbaren. Man hat Sokrates oftmals mit Christus verglichen. Aber

es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen ihnen. Sokrates ist eine geistige und sittliche Größe; aber er ist nicht eine Größe der Menschheit, er ist nur eine Größe seines Volkes und seines Staates. Seine Mitbürger sind seine Mitmenschen, die anderen existiren nicht für ihn. Nur Athen ist ihm die seiner würdige Welt. Es ist bei ihm wie im Alterthum überhaupt: seine Tugend ist politische, staatliche Tugend. Den Gesetzen des Staates zu gehorchen ist ihm die Summe aller Pflichten. Und auch sonst geht er über die Schranken seiner Zeit nicht hinaus: des Mannes Tugend ist „den Freund zu besiegen durch Wohlthun, den Feind durch Uebelthun.“ Er sammelte Jünglinge um sich, um sie auf den Weg der Weisheit zu führen, und Alcibiades konnte sagen, daß er in Sokrates' Gesellschaft sich ein anderer Mensch zu sein dünke. Aber er hob sie nicht über die sittlichen Schranken seines Volkes hinaus. Er selbst zwar hielt sich rein von den Sünden der Sinnlichkeit, denen auch die besten seines Volks ergeben waren; aber er konnte es mit seinem Beruf der Bewahrung und Rettung von Jünglingen vereinbar finden, den Umgang mit Hetären nicht bloß zu verstatten sondern auch zu empfehlen. Und als er die Schönheit der Hetäre Theodota loben hörte, ging er mit seinen Schülern zu ihr und knüpfte ein Gespräch mit ihr an, in welchem er ihr zu zeigen suchte, durch welche Mittel sie die Männer am besten gewinnen könne. Wir sehen hier nichts von jenem heiligen Mitleid, welches den Sündern Buße predigt und ihnen den Weg des Heils verkündigt. Er hat allerdings das Laster bekämpft, aber er hat das Heilmittel dagegen im besseren Wissen gesehen und nicht in der Erneuerung des Herzens. Sein Leben war untadelig nach griechischem Maßstab, und er hat das Beste seines Volkes mit Ernst gesucht; aber die Seele der wahren Sittlichkeit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, hat er nicht gekannt. Und auch sein Ende — bei dem er Frau und Kinder herzlos fortschickt, um durch ihr Weinen und Wehklagen nicht an den philosophischen Gesprächen mit seinen Schülern verhindert zu sein — wie kann man das auch nur von weitem dem Ende Jesu Christi zur Seite stellen! „Welche Verblendung ist es, ruft Rousseau aus, wenn man wagt, den Sohn des Sophroniskos mit dem Sohne Marias zu vergleichen?“ [14]

Im sittlichen Adel wetteifert **Plato** mit Sokrates. Ein Hauch aus der Welt der Ewigkeit geht durch seine Philosophie. Man hat ihn „den Göttlichen“ genannt und sich mit Sagen eines höheren, übernatürlichen Ursprungs getragen. Aber er steht auch unter den Schranken seines Volksgeistes. Die sittliche Aufgabe ist nach ihm: die ewigen Ideen des Wahren und Guten und Schönen in diese Welt hereinzutragen. Aber im Grunde erklärt er selbst diese Verwirklichung der Ideen im Leben für unmöglich. Die Natur stellt eine unüberwindliche Schranke entgegen. Im Reiche des Geistes waltet das göttliche Prinzip, aber die Materie bildet ein widerstrebendes Element. So bleibt der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit ein stets ungelöster, ein nie verwirklichtes Ideal. Und was ist das für ein Ideal! Auch Plato kommt nicht höher als bis zum Staate. Nicht die mit Gott vereinigte Menschheit ist sein Gedanke — er kennt diesen Gedanken nicht —, sondern der Staat der Vernunft, der Staat der Philosophen. Das ist aber das Unnatürlichste was man denken kann: ein Staat der mit seiner Güter- und Weibergemeinschaft und seiner abstrakten Herrschaft des Gesetzes alle persönliche Freiheit und Eigenthümlichkeit vernichtet und auf dem ausgesprochensten Hochmuth ruht: nur die Regierenden repräsentiren die Vernunft, die übrigen Stände vertreten die niedrigeren Seelenkräfte bis herab zu den Trieben und Leidenschaften. Es fehlt durchweg die wahre Würdigung des Menschen, der Begriff der freien menschlichen Persönlichkeit: deßhalb fordert Plato für seinen idealen Staat die Aussetzung schwacher Kinder, die Gemeinschaft der Frauen, billigt die Sklaverei — wie auch Aristoteles: denn der Sklave sei nur ein Werkzeug und nicht wahrhaft vernunftbegabt —, duldet die Päderastie u. s. w. Es ist hier nirgends die Idee der Humanität. Und doch bekennt Augustin: „Niemand ist uns so nahe gekommen als die platonische Philosophie“![15] Wenn das geschieht am grünen Holze, was will am dürren werden?

Sokrates und Plato haben den Fall ihres Volkes nicht aufzuhalten und ihm keinen neuen sittlichen Geist einzuhauchen vermocht. Und so auch nicht die Philosophie der späteren Zeit. Denn sie suchten Alle die Hülfe in der sittlichen Kraft des Menschen selbst und woll-

ten ihn zu seinem eigenen Erlöser machen. Aber keine sittliche Theorie vermag den Menschen zu erneuern, die nicht tiefere Quellen des sittlichen Lebens zu erschließen weiß, als die sind welche im Menschen entspringen.[16]

Die beiden philosophischen Schulen, welche am Ausgang der alten Welt sich um die Herrschaft streiten, sind die stoische und die epikureische. Die strengste Moral ist die stoische. Aber was von der antiken Moral überhaupt gilt, daß sie sich auf das eigene Selbstgefühl gründet und im Grunde vom Geiste des Hochmuths getragen ist, das gilt im höchsten Grade von der Moral der Stoiker. Nirgends ist wie hier der Geist des hochmüthigen Stolzes und der kalten Resignation zu Hause. Wenn die christliche Sittlichkeit in der Demuth ihre Wurzeln hat, so die stoische im Hochmuth. Demuth ist erst ein christlicher Begriff. Die „Niedrigkeit" (humilitas), die auch das Alterthum kannte, ist erst durch das Christenthum geadelt und zur Demuth verklärt worden. Allerdings soll der stoische Weise keine Beleidigungen rächen, aber nur deßhalb weil er gar nicht beleidigt werden kann: er dünkt sich zu groß, als daß die Beleidigung ihn berührte. Es ist nicht der Sinn der Versöhnlichkeit, sondern es ist der Geist der hochmüthigen Verachtung des Anderen, aus dem dieser Grundsatz stammt. Der stoische Weise soll nicht Zorn hegen, nicht leidenschaftlich erregt sein u. s. w., aber nicht weil er in Gott still und voll freundlicher Milde und Frieden sein soll, sondern weil er sich zu hoch dünken soll, als daß irgend etwas im Stande wäre seine göttliche Ruhe zu trüben. Dieses ganze Leben ist zu verächtlich, als daß es verdiente daß der Weise um seinetwillen sich in Unruhe versetzte. Und auch das Böse in der Welt soll nicht etwa seinen Eifer der Bekämpfung hervorrufen. Das Böse gehört so gut zu diesem Ganzen des Weltlaufs wie das Gute, und die Bösen spielen eben auch ihre Rolle so gut wie die Anderen; der Weise sieht diesem Spiel zu mit vornehmer Gleichgiltigkeit. Und wird es ihm zu bunt, so nimmt er sich das Leben: denn diese Welt ist seiner nicht würdig — so entzieht er sich ihr. So hat der jüngere Cato beim Fall der römischen Republik, so haben in der Kaiserzeit Viele gethan, um sich dem Despotismus zu entziehen oder auch die Last einer schweren nieder-

drückenden Krankheit von sich abzuwerfen. Es ist nur eine äußere Aehnlichkeit, welche diese Ethik mit der christlichen verwandt erscheinen läßt. Was wahr darin ist, das ist doch erst im Christenthum Wahrheit geworden.[17]

Das war die Moral der Edleren in der späteren Zeit der alten Welt. Die andere Ethik, welche die herrschende war bei den Gebildeten, war die Epikurs, deren Prinzip die Lust war, und für die deßhalb alle Tugend nur in dem Maß des Genusses bestand, das man aus Klugheit beobachten müsse, um sich die Lust nicht zu verderben. Sie werden zugestehen: ein etwas bedenklicher Umweg um zur Tugend zu gelangen! Die praktischen Wirkungen einer solchen Philosophie kann man sich wohl denken.[18]

So war die philosophische Moral. Wie war vollends die sittliche Wirklichkeit! Wir haben eine Reihe von Schilderungen von der sittlichen Verworfenheit der späteren Philosophen, welche uns dieselben im verächtlichsten Lichte serviler Heuchler und Schmeichler erscheinen lassen. „Bei den meisten bergen sich unter dem Namen der alten Philosophie die größten Laster", sagt Quintilian.[19] Oder sie sind wenigstens schwache Charaktere, wie selbst ein Seneca, der allerdings, besonders in seinen späteren Schriften, Sätze von einer Aehnlichkeit mit den christlichen ausspricht, daß die Christen der folgenden Jahrhunderte ihn als den Ihrigen ansahen, dessen Moral aber doch viel zu sehr bloße Rhetorik war, der seine Feder zu verkaufen sich entschließen konnte und gegen die Laster Neros eine Nachgiebigkeit zeigte, welche die Entrüstung selbst des damaligen römischen Volks hervorrief.[20]

Und nun vollends die Sittlichkeit der Menge! Schon in den besten Zeiten konnte es dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen, daß ein Keim des Verderbens im innersten Mark der antiken Völker wohne. Je länger je mehr brach er hervor. Die Schilderungen, welche die römischen Schriftsteller Juvenal, Plinius, Tacitus, Seneca von den sittlichen Zuständen ihrer Zeit uns entwerfen sind bekannt. Sie zeigen uns eine Herrschaft der Schamlosigkeit, von welcher wir Gott Lob jetzt keine Ahnung haben. Die Besten jener Zeit wußten keine Hülfe. Da es so nicht weiter gehen konnte, so

erwarten sie das Weltende, an der Menschheit verzweifelnd, hoffnungslos.[21]

Nur die ewige Liebe konnte helfen.

Von Alters her gehen Stimmen der Weissagung durch die alte Welt hindurch, welche eine bessere Zeit, eine zukünftige Erlösung verkündigen. Theils sind es dunkle Erinnerungen aus uralter Zeit, welche noch in die Gegenwart hineinragten, wie das letzte Abendroth eines untergegangenen Tages der den dunkel gewordenen Himmel noch mit einigen goldenen Streifen schmückt; theils Ahnungen des eigenen sehnenden und suchenden Herzens, den Sternen gleich welche die Nacht schwach beleuchten und einen kommenden Tag verkünden.

Bei den verschiedensten Völkern finden wir solche verkümmerte uralte Sagen einer goldenen Zukunft. Es werde eine Zeit kommen, so hofften die Perser, eine messianische Zeit, wo Ahriman vernichtet, die Welt erneuert und von allem Uebel befreit, alle Menschen zum Gesetz bekehrt und der glückliche Zustand der ersten Zeit wieder hergestellt sein werde. Die Inder haben die Erwartung, daß am Ende des jetzigen Weltalters der Sünde, als zehnte Avatara d. h. Verkörperung (Buddha gilt als die neunte) Wischnu unter dem Namen Kalki erscheinen, alles Böse niedermähen und das glückliche Zeitalter wiederherstellen soll, wie es vom Anfang der Welt war. Auch den Chinesen fehlt die messianische Hoffnung nicht. In ihren heiligen Schriften ist oftmals von der Ankunft eines großen Heiligen im Westen die Rede, der nicht nur den Weg der Vollkommenheit bahnen, sondern auch die alten Götzen stürzen werde. Nicht minder sind ähnliche Erwartungen bei andern orientalischen Völkern zu Hause. Bei den Griechen haben sie in der Prometheussage einen tiefsinnigen Ausdruck gewonnen. An den Felsen geschmiedet zu täglicher Qual, spricht Prometheus das ihm allein bekannte Orakel aus, daß einst (des falschen Gottes) Zeus Herrschaft aufhören werde durch einen Sohn Gottes, der mächtiger sein werde als Zeus, und er selbst erblickt seinen Befreier in ferner Zukunft in Herakles. Aber nicht ohne ein stellvertretendes Leiden soll diese Erlösung geschehen — so verkündigt ihm Hermes —:

Von solcher Drangsal hoffe nicht ein Ziel, bevor
Als Stellvertreter deiner Qual ein Gott erscheint,
Bereit für dich in Hades' unbesonntes Reich
Zu steigen zu der finstern Kluft des Tartarus.

Dieß geschieht, indem der Sohn des Chronos, Chiron, der gerechteste und weiseste der Centauren, sich für ihn opfert, während Herakles den Adler an seiner Brust tödtet und ihn so befreit von seiner Qual. Aeschylus hat diese tiefsinnige Sage zum Gegenstand einer dramatischen Trilogie gemacht, von der uns zwar nur ein Stück, „der gefesselte Prometheus" erhalten ist, die aber auch in diesem Bruchstücke uns erkennen läßt, wie in ihr die tiefsten Gedanken der griechischen Welt von der Schuld und Sühne und Erlösung der Menschheit sich poetisch wiederspiegeln. Die dichterische Sage wird fast zu einer Weissagung auf den wirklichen Erlöser Christus.

Am vollendetsten ist in der altdeutschen Göttersage die Hoffnung eines zukünftigen goldenen Zeitalters ausgesprochen, wo die ganze Welt erneuert und das Böse aus ihr verbannt sein wird. Baldr, der Gute, Heilige, Weise, der Liebling der Götter und Menschen, wird durch die tückische List des bösen Loki getödtet. Darüber trauern die Götter und alle Kreaturen; Menschen und Thiere, Bäume und Steine weinen. Seitdem wird es immer übler auf Erden, Streit und Blutvergießen mehrt sich, und in dem Kampf der Riesen und Götter wird Odin mit den Asen (den guten Göttern) untergehn und die Welt vom Feuer zerstört werden: aber Vidar der siegreiche wird das goldene Zeitalter wiederherstellen; eine neue Erde wird erstehen, in stetem Frühlingsschmuck und Segensfülle; kein Loki wird mehr auf ihr sein und Baldr kehrt zurück aus dem Tode; neu erstanden aus dem Untergang wohnen dann Götter und Menschen friedlich neben einander. Und verwandte Sagen waren in Mexico und auf der Südsee zu Hause. Kurz überall in der heidnischen Welt war von Uralters her die Weissagung und Hoffnung heimisch, daß dieses eiserne Zeitalter der Sünde und des Elends, wenn die Bosheit ihren höchsten Grad würde erreicht haben, sein Ende finden werde und auch die Götter, die während dieses Weltalters das Menschengeschlecht beherrschten, gestürzt werden sollen. Zu diesem Behufe

werde ein königlicher Held von himmlischer Abkunft erscheinen, dem Dämon das Haupt zu zertreten und das erste Zeitalter des Segens und der Unschuld wiederzubringen.[22]

Selbst die Vorstellung eines stellvertretenden Leidens fehlt, wie wir sehen, in diesen Bildern der zukünftigen Erlösung nicht. Hiemit berührt sich der Gedanke vom leidenden Gerechten, als dem Träger der höchsten vollendeten Gerechtigkeit, welcher bei Plato einen so merkwürdigen Ausdruck gefunden hat, daß wir unwillkürlich an die große alttestamentliche Weissagung Jes. 53 erinnert werden und die Kirchenväter darin prophetische Worte sahen. „Stellen wir nun neben den Ungerechten, heißt es in jener merkwürdigen Stelle, den Gerechten, einen aufrichtigen Mann und von edler Art, der nicht gut zu scheinen, sondern zu sein strebt. Zuerst muß die gute Meinung ihm genommen werden; denn wenn er als Gerechter erscheint, werden ihm als Gerechten Ehren und Geschenke zu Theil, so daß es dann ungewiß bleibt, ob er um der Gerechtigkeit willen oder wegen der Ehren und Geschenke ein solcher ist. Darnach muß er aller Habe beraubt werden außer der Gerechtigkeit, und in Widerstreit mit seiner Obrigkeit gebracht, so daß er, während er nichts Ungerechtes gethan hat, für den Ungerechtesten gehalten wird, damit er uns ganz bewährt werde in der Gerechtigkeit, da er auch durch die üble Nachrede und alles was daraus entsteht nicht bewegt wird, sondern unverändert bleibt bis zum Tode, indem er sein Leben lang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist. — Sie sagen aber daß der Gerechte, also beschaffen, gegeißelt, gebunden, geblendet werde, und nachdem er alle Qualen ausgestanden an einen Pfahl geheftet werde, damit er nicht gerecht zu scheinen sondern gerecht zu sein verlange."[23]

Aber freilich, dieß Bild, welches Plato hier entwirft — es ist ein wesenloser Schatten, von dem die alte Welt das Bewußtsein hatte, daß er wohl schwerlich zur Wirklichkeit kommen werde. „Ich wenigstens, sagt Cicero, habe einen vollendeten Weisen noch nicht gefunden, sondern es hat die Philosophie gelehrt, wie ein solcher beschaffen sein müsse, wenn überhaupt je einer auf Erden erscheinen wird."[24]

Jedoch hielt man die Hoffnung einer besseren Zukunft fest. Gerade der Jammer der Gegenwart machte die Sehnsucht des Herzens nur um so lebendiger, so daß sie sich fast zur direkten Weissagung gerade um die Zeit Christi steigerte. Berühmt ist die vierte Ekloge Virgils, in welcher der römische Dichter aus Anlaß des Friedens zwischen Antonius und Oktavian, welchen der Consul Pollio vermittelte, und des Sohnes der diesem geboren worden, mit begeisterten Worten den Anbruch des großen Weltfriedens feiert und den Neugebornen als den künftigen Wiederhersteller der Welt, von dem die sibyllinischen Bücher meldeten, begrüßt:

Schon das letzte Weltalter erscheint der Sybille von Cumä;
Wieder von vorne beginnt der Jahrhunderte mächtiger Kreislauf.
Schon kehrt die Jungfrau zurück, es kehret das Reich des Saturnus,
Und ein neues Geschlecht entsteigt dem erhabenen Himmel. — — —
Sieh mit gewölbeter Last das hoch erschauernde Weltall.
Länder rings, und die Räume des Meers und die Tiefen des Himmels,
Sieh wie Alles sich freut des kommenden Wonnejahrhunderts!

Ein anderes Mal begrüßt er den Augustus als den Gottessohn, der die goldene Herrschaft des Saturnus wiederherstellen und die ganze Welt sich unterwerfen werde und dessen Ankunft die Orakel der Götter schon damals in den kaspischen Reichen wie an den Mündungen des Nils verkündeten — wie denn auch Augustus selbst sich auf Münzen als „Heiland der Welt“ (salus generis humani) bezeichnete und sich selbst als Gott Apollo (welcher nach allgemeinem Glauben der Herrscher der erneuerten Welt sein sollte) darauf abbilden ließ. Zwar sind das unwahre Schmeicheleien oder Ueberhebungen; aber sie lassen uns doch die Gedanken und Hoffnungen, die man damals hegte, erkennen. — Dazu kamen die prophetischen Stimmen aus dem Orient von einem siegreichen Könige, der aus Judäa aufstehen werde, mit welchen man sich nach dem Zeugniß der Geschichtschreiber Suetonius, Tacitus und Josephus damals allgemein trug.[25]

Aber es sind nicht bloß einzelne Stimmen in denen sich diese Sehnsucht ausspricht. Durch das ganze Heidenthum geht ein Ton der Weissagung, ein Zug der Sehnsucht und eine Ahnung der Wahrheit hindurch.

Als Paulus zu Athen auftrat, da verkündigte er den Athenern den „unbekannten Gott" dem sie unwissend Gottesdienst thäten. Indem die Athener einst bei einer Pest Altäre mit dieser Aufschrift errichteten, um ja nichts zu versäumen und keinen der Götter zu übergehen, sprachen sie damit selbst das Ungenügende ihrer Gotteserkenntniß und Gottesverehrung aus, denn sie bekannten daß sie nicht die volle Wahrheit besaßen. Die Heiden meinen im Grunde den höchsten Gott, ohne ihn zu kennen und zu besitzen. Sie ahnen daß es über den einzelnen Göttern einen höchsten geben müsse, sie nennen ihn Zeus oder Brahma oder Odin — aber sie ziehen ihn immer wieder herunter in die Beschränkung. Wenn die innerste Empfindung des bewegten Herzens sich Luft macht, verräth es diesen verborgenen Grund des Glaubens an Einen höchsten Gott. Der Kirchenlehrer Tertullian erinnert die Heiden daran, daß sie beim Gebet oder andern Aeußerungen des bewegten Gemüths unwillkürlich nicht zum Kapitol, sondern zum Himmel die Augen und Hände erheben, nicht diese oder jene einzelne Gottheit, sondern den höchsten Gott selbst anrufen: Gott befehl ich's! Gott wird's vergelten u. s. w. O Menschenseele, ruft er aus, die du von Natur ein Christin bist![26]

Alle Opfer und Gebete, alle Sühnungen und Reinigungen der Heidenwelt sind solche Ahnungen der Wahrheit, deren Wirklichkeit der lebendige und persönliche, heilige und gnädige Gott ist. In einzelnen Beispielen sehen wir auch den Zug nach dieser Wahrheit sich als beherrschende Macht des individuellen Lebens geltend machen. Eines der schönsten Beispiele dieses Suchens nach der Wahrheit ist Justinus, der seinen Lebensgang uns selbst erzählt. Es war von früh an in ihm ein Verlangen nach Wahrheit und Gewißheit. Er suchte die Befriedigung seines Verlangens bei den Philosophen. Aber vergebens. Zuerst wandte er sich an einen Stoiker, aber er fand bei ihm das nicht was er am meisten suchte: die Erkenntniß Gottes; diese verachtete vielmehr jener Philosoph. Er wandte sich an einen Peripatetiker; der aber hatte es nur auf Geld abgesehen. Er ging zu einem Pythagoräer; aber dieser wollte nur von Mathematik wissen. Endlich versuchte er es bei einem Platoniker, der sich vor Kurzem in der Stadt wo er wohnte niedergelassen hatte, und

machte rasche Fortschritte in seiner Lehre: er lebte ganz in den höheren Ideen, mit denen sich diese Philosophie beschäftigte; das gab seinem Geiste einen höheren Schwung, und bald hoffte er zum Anschauen Gottes selbst zu kommen. Um sich noch tiefer in diese Welt der Ideen zu versenken, zog er sich an das Ufer des Meeres zurück, hier ganz seinen philosophischen Betrachtungen zu leben. Dort geschah es, daß er einem Greise begegnete, aus dessen Antlitz Würde und Milde leuchteten, der auch ein Gespräch mit ihm anknüpfte über Gott, Unsterblichkeit, Vergeltung u. s. w. und ihn bald überführte, wie gering und hinfällig noch alles sein Wissen sei. Der Greis verwies ihn an die Propheten und Jesus Christus selbst, vor Allem aber ermahnte er ihn zu beten, daß ihm die Augen für das Verständniß der göttlichen Wahrheit geöffnet würden. Da fühlte Justin in seiner Seele ein Feuer sich entzünden, wie er es bisher nicht empfunden; er las die Schrift, er hörte die Christen und wurde ein christlicher Philosoph und ein Vertheidiger des Christenthums, und hat seinen Glauben durch den Märtyrertod besiegelt (168 n. Chr.).

Hier haben wir ein Bild des suchenden Heidenthums. Was es suchte, das fand es in der Offenbarung, deren Träger zu sein Israel berufen war.

Wenden wir uns vom Heidenthum zum Judenthum!

Während die übrigen Völker in ihrem religiösen Leben von den Naturmächten gebunden und an sie verloren waren bis zur Naturtrunkenheit, waren es die Hebräer, welche diesen Bann durchbrachen, den menschlichen Geist von der Natur freimachten und durch den trüben Dunstkreis, welcher die religiösen Gedanken der andern umhüllte, hindurchdrangen zu Gott, dem Einen persönlichen Gott. Es war eine ungeheure That, diesen Gedanken, diesen Glauben an den außerweltlichen Gott der ganzen übrigen Welt gegenüberzustellen, dieser überwältigenden Autorität aller Völker und Religionen gegegenüber zu behaupten, dem eigenen noch so mächtigen Naturzuge zum Trotz energisch festzuhalten und zum Mittelpunkt und Ziele des gesammten Lebens zu machen. Der Monotheismus Abrahams ruhte auf einer uralten Tradition. Er war die älteste Tradition der Menschheit. Aber er war in Gefahr damals völlig un-

terzugehn: der Polytheismus überfluthete die ganze Welt. Da hob Gott diese eine Familie und das aus ihr erwachsende Volk heraus aus dem Zusammenhang der übrigen Menschheit und machte es zum Träger der alten Wahrheit und der Hoffnung der Zukunft. Nicht eine Einbildung des Hochmuths, sondern ein Ausdruck der thatsächlichen Wirklichkeit war es, wenn dieses Volk sich als das Volk Gottes ansah und bezeichnete. Denn zu diesem Haus und Volk trat Gott in ein besonderes Verhältniß, hier pflanzte Gott seine Wahrheit ein und gründete sie als einen unbeweglichen Fels im Gewoge des Völkermeers; hier bereitete er sich die Stätte, auf der sich die Geschichte seiner Offenbarung vollziehen sollte. Die Wahrheit, die Religion, die Offenbarung beschränkte sich auf dieses eine Volk: wie alle Religionen der Welt Volksreligionen waren, so wurde auch die wahre, die Offenbarungsreligion Sache eines Volks, aber nur um von hier aus Sache der Menschheit zu werden. Dieser Glaube, eine Bedeutung zu haben für die ganze Menschheit, diese Hoffnung der Zukunft war die Seele dieses Volks und Volkslebens. Der Partikularismus Israels trug den Universalismus im Keime in sich. In Christo und dem Christenthum entfaltete sich dieser Universalismus zur Blüthe.

Darin bestand der Beruf dieses Volkes. Es hatte nicht eine Bedeutung für das menschliche Kulturleben wie die Griechen und Römer. Es war nicht die Kunst und der Sinn für die Schönheit, es war nicht der Geist der Philosophie, es war nicht die Begabung für die Weltherrschaft, es war nicht die Ausbildung des Rechts, was dieses Volk auszeichnete und in ihm heimisch war — die ganze Bedeutung dieses Volks geht darin auf, das Volk der Religion, das Volk der Offenbarung zu sein. Das gibt seiner gesammten Literatur ihren eigenthümlichen Charakter. Wir haben in den Schriften des A. Testaments eine reiche Sammlung von Literaturwerken aus den verschiedensten Perioden der Geschichte dieses Volks, unter den verschiedensten äußeren Verhältnissen, von Männern der verschiedensten Bildungsgrade, in den mannigfaltigsten Stimmungen und zu den verschiedensten Zwecken geschrieben — historische und poetische, lyrische und didaktische Schriften —; aber

durch sie alle weht Ein Geist: es ist der religiöse Geist, die religiöse Weltbetrachtung, der Geist des strengen, des feurigsten, erhabensten, unerbittlichen Monotheismus, der diese gesammte Literatur beherrscht und ihr den eigenthümlichen Stempel aufdrückt, welcher sie von den Literaturen aller anderen Völker spezifisch unterscheidet und ihr eine ewig bleibende Giltigkeit für die Menschheit verliehen hat. Die Beurtheilung der natürlichen Weltverhältnisse, die Anordnung und Bildung des natürlichen Lebens, das mögen wir von den andern Völkern lernen, von Hellas und Rom; aber das Höchste, die oberste Wahrheit dieses Lebens, die Gewißheit und die Herrschaft des Gottesbewußtseins, die Beziehung des gesammten natürlichen Lebens auf dieses Oberste, auf Gott — kurz die Religion als die Wahrheit des Lebens und als die Quelle der Macht der wahren Sittlichkeit — das haben die Völker, das haben auch wir von diesem Volke der Religion empfangen.

Diese Religion und ihr Geist der unbedingten Herrschaft Gottes im gesammten Leben und Denken war kein Erzeugniß der Natürlichkeit dieses Volks, sie ist nicht Natur, sie ist That der Geschichte, That Gottes. Nicht auf dem natürlichen Boden des Volkes gewachsen, sondern von Gott hineingesetzt und gepflanzt in die Geschichte und den Geist dieses Volkes ist sie. Die Geschichte lehrt uns, wie groß auch hier die Neigung und die Gefahr der Verirrung und Hingebung an die Mächte des Naturlebens, des sinnlichen Naturlebens, gewesen ist. Nur durch eine Schule schwerer Erfahrungen und Züchtigungen hindurch, nur durch den energischesten Kampf der großen Träger des religiösen Gedankens, die Gott sich in diesem Volke erwählte oder zubereitete, nur durch fortwährende Akte des Gerichtes geschah es, daß die Wahrheit der Religion hier als ein unerschütterlicher Fels festgestellt wurde für die übrige Menschheit.

Es sind drei große Gedanken, welche das religiöse Leben dieses Volkes beherrschen. Der erste ist Gott. Gott ist der vorderste und oberste Gedanke Israels. Gott, der lebendige, persönliche Gott, der die Macht aller Dinge ist und ihm gegenüber ist Alles eitel und nichtig, der der Heilige ist und von ihm geht das Gesetz des irdischen Lebens aus, der Gnade und Erbarmung ist und von ihm

darf der Arme und Elende die Hilfe und alle Welt das Heil erwarten. Israel ist das Volk des Gottesbewußtseins.

Sein zweiter Gedanke ist die Sünde. Israel ist das Volk des Sündenbewußtseins. Das Gesetz war eine stete Erinnerung an die Sünde und Ueberführung von ihr. Der Mittelpunkt aller Gesetzordnung aber war das Opfer. Unaufhörlich mußte das heilige Feuer auf dem Altare brennen, tagtäglich mußten die Opfer dargebracht werden, und der Höhepunkt aller Opferdarbringung war jenes Versöhnungsopfer am großen Versöhnungstage, an welchem der hohepriesterliche Vertreter des Volkes die Sünden des ganzen Volks auf das Opferthier legte und das Blut der Versöhnung in die Stätte der abbildlichen Gegenwart Gottes trug und an den Gnadenstuhl sprengte, um das Volk zu entsündigen und mit Gott zu versöhnen. Es gibt keine mächtigere Erinnerung an die Sünde als diese. Und es gibt kein Volk in welchem das Sündenbewußtsein lebendiger, tiefer, mächtiger, reiner gewesen wäre als dieses. Das ist aber die nothwendige Voraussetzung des Heils der Versöhnung.

Der dritte Gedanke ist die Zukunft des Heils. Israel ist das Volk der Hoffnung. Alte Weissagungen von einer zukünftigen Erlösung und einem Erlöser lebten unter diesem Volke und hielten seinen Blick stetig auf die Zukunft gerichtet. Seit ältester Zeit trug man sich mit einem prophetischen Wort, das aus dem Munde Gottes stamme, schon beim Beginn der Geschichte der Menschheit — mit dem prophetischen Worte vom Weibessamen, der der Schlange den Kopf zertreten soll. Einen endlichen Sieg der Menschheit über die Macht des Bösen auf Erden durch einen Menschensohn verhieß dieses in dunkle Fernen weisende Wort. Alle folgenden Weissagungen waren im Grunde nur die weitere Entfaltung dieser ersten. Die wachsende Macht der Sünde und der Noth auf Erden hielt den Sinn der Sehnsucht nach jener Zukunft immer lebendig. Ehe jene große Fluth, von welcher die Ueberlieferung aller Völker berichtet, das göttliche Gericht an der gottlos gewordenen Menschheit vollzog, sprach Noahs Vater in Erinnerung der alten Stimmen der Weissagung den hoffenden Wunsch aus, daß dieser sein Sohn die ersehnte Ruhe dem Geschlechte der Menschen bringen möge. Und an der Spitze der neuen Geschichte

der Menschheit auf der aus den Wassern der Fluth wieder erstandenen Erde steht jenes prophetische Wort Noahs, welches mit großartigem Ueberblick die Zukunft der Völkergruppen zeichnet: das Loos der Knechtschaft soll dem Geschlechte Hams beschieden sein, das von der Mongolei an bis nach Afrika hinab sich erstreckt, von NO. nach SW.; die Weite der Erde dagegen ist dem reichbegabten Geschlechte Japhets beschieden, dessen Völkermeer vom SO. Indiens bis zum W. und N. Europas den Gang der Geschichte bezeichnet; aber in Sems Geschlecht, das seine Heimat in der Mitte und im Westen Asiens hat, will Gott selber seine Stätte haben; hier soll die Heimat der Religion sein, deren Segen auch jenen andern Geschlechtern der Menschheit zu seiner Zeit zu Theil werden soll. Eine neue Reihe von Weissagungen begann, als Gott mit Abrahams Erwählung einen neuen Anfang der Offenbarungsgeschichte setzte. Die Weissagung der Zukunft knüpfte zunächst an Abrahams Geschlecht an, aber ihr Blick umfaßte alle Völker der Erde. Auf diese alle sollte von jenem ein Segen ausgehen. Diese Weissagung bildete die Grundlage aller späteren. Immer bestimmtere Gestalt nahm sie an, an immer engere Kreise knüpfte sie die Erfüllung: an Abrahams Volk, an Judas Geschlecht, an Davids Haus. Der Segen der Völker, der streitbare Held, der König der siegs- und friedensreichen Herrschaft ward ihr Inhalt. Als Israel im Königthum Davids und Salomos den Höhepunkt seiner Geschichte und einen Abschluß seiner natürlichen Entwicklung fand, da wurde diese Zeit selbst zum Vorbild der Zukunft. Ein König der durch Leiden (Ps. 22) zur Herrlichkeit gelangen sollte wie David, der in Weisheit und Frieden (Ps. 72) regieren sollte wie Salomo: so, das höhere Gegenbild hievon, der rechte Schluß der Geschichte Israels und damit auch das rechte Ziel der Geschichte der Völker sollte jener zukünftige Davids- und Gottessohn (Ps. 2) sein. Und als die äußere Reichsgestalt zerfiel, stieg im Wort der Propheten das Geistesbild der Zukunft aus den Trümmern der Gegenwart auf. Diese Zukunft wird herbeigeführt werden durch eine neue große Offenbarung Jehovahs, deren Träger, als das Ziel der ganzen vorhergehenden Geschichte, in sich das Prophetenthum abschließen und den Geist Gottes in seiner Fülle besitzen, der rechte Hohepriester und der rechte

schließliche König zugleich, durch schweres Todesleiden hindurch zur Herrlichkeit geführt werden, und die selige und herrliche Friedensherrschaft Gottes über die Völker der Erde bringen und üben soll. Dieß ist das Eine große Thema aller Weissagungen. Jeder der Propheten verkündigt es in seiner Weise, nach dem Bedürfniß seiner Zeit, nach der ihm von Gott gestellten Aufgabe und nach dem Maß seiner Erleuchtung. So verschieden es aber auch bei den Verschiedenen lautet — alle die mannigfaltigen Züge, welche die Schilderungen der verschiedenen Propheten enthalten, sie schließen sich alle zu Einem großen Bilde der Heilszukunft zusammen.

Diese Weissagung und die darauf ruhende Hoffnung trug das Volk mit hinaus in die Fremde, in die Zeit der Gefangenschaft in Babel, in die Zeit der schwersten Bedrängnisse nach seiner Rückkehr, und daran hielt es sich, als an ein Licht auf seinem dunklen Wege, als nun die Stimmen der Propheten zu schweigen begannen und der Mund der Offenbarung verstummte — bis nach langer Zeit, als in der Heidenwelt einzelne Stimmen der Ahnung und Weissagung sich erhoben, auch in Israel das Wort der Prophetie von neuem laut wurde: in jenem ehrwürdigen Greise Simeon, dem Zeugen der alten ins Grab steigenden Zeit, und dem Priestersohn in der Wüste, Johannes dem Täufer, dem Herold einer neuen Zeit.

Etliche Jahre lang war Israel von den ernstesten religiösen Fragen lebhaft bewegt. In Jesu von Nazareth war ein Prophet aufgestanden, der sich für den verheißenen Messias und für den Sohn Gottes erklärte und durch die Macht seines Wortes und die Hoheit seiner ganzen Erscheinung einen großen Theil des Volks zu lebhaftester Begeisterung mit fortriß, einen andern aber und vor Allem die Oberen zu immer leidenschaftlicherem Widerspruch reizte, bis dieser Konflikt zum heftigsten Ausbruch kam und ihn ans Kreuz brachte als einen Gotteslästerer und Volksverführer. Aber bald darauf traten seine Jünger — bei seinem Tode wie Schafe die der Wolf scheucht, nun Helden die einer Welt trotzen — mit der Verkündigung auf, daß Jesus, vom Tode erstanden, zur Rechten Gottes throne und einst, wie er selber verheißen, wiederkommen werde die Welt zu richten. Aber Israel hat diese Botschaft von sich gewiesen, die Anhänger Jesu

von sich ausgeschlossen, und lebt von da an ein räthselhaftes Dasein: das Volk des Widerspruchs gegen das Christenthum, welches seitdem die Welt zu erobern begonnen. Ueber sein Land und seine Stadt ist in dem erschütternden Drama der Zerstörung Jerusalems eine Katastrophe hereingebrochen, wie die Welt keine zweite gesehen hat: eine Million Menschen kamen um, gegen 90,000 wurden als Sklaven verkauft, die Sonne sah Gräuel bei deren Erzählung uns das Herz erstarrt. Eine Weissagung Jesu hatte dieses Gericht verkündigt, die Christen hatten in Erinnerung daran sich vorher gerettet, die Juden hielten trotzig aus, bis die Trümmer des brennenden Tempels die Trotzigen begruben. Und als der Kaiser Julian, den man den Abtrünnigen nennt, etwa dreihundert Jahre später, um das Wort Jesu zu Schanden zu machen, den Wiederaufbau des Tempels befahl und begann, da haben, so wird von heidnischen und christlichen Schriftstellern berichtet, Erschütterungen des Bodens und Feuerflammen, die aus ihm aufschlugen, die Arbeiten zerstört und die Arbeiter vertrieben — seitdem liegt er in Trümmern und Israel sitzt trauernd im Staube und klagt um die geschwundene Herrlichkeit. In allen Ländern sind seine Söhne zerstreut, über die ganze Erde hin hat sie ihr flüchtiger Fuß getragen. Allenthalben haben sie sich Hütten gebaut, aber überall sind sie Fremdlinge geblieben und tragen den Stempel ihres Ursprungs auf ihrem Antlitz und in ihrem Geiste. Mit einer Zähigkeit ohne Gleichen halten sie an den Traditionen der Vorzeit, obgleich mit dem Tempel ihr Kultus zerfallen und unmöglich geworden ist und sie das Gesetz nicht mehr erfüllen können. Ohne König, ohne Priesterthum, ohne Opfer, ohne einen Mittelpunkt halten sie doch noch zusammen, obwohl in lauter Atome auseinander gerissen, und leben, so weit sie sich nicht verloren haben in den schnöden Dienst der Interessen des Tages, von der Erinnerung der Vergangenheit und von der Hoffnung der Zukunft, obgleich das Geschlecht Davids nicht mehr existirt und das priesterliche Geschlecht Aarons nicht mehr nachzuweisen ist — ein Räthsel in der Geschichte, für welches es nur Eine Lösung gibt, das ist die: es hat die alte Weissagung Israels sich erfüllt in Jesu dem Sohn der Maria, und Israel, die große Völkerruine, aus welcher die Geschichte ausgewandert ist,

ist das Denkmal und Zeugniß jener erfüllten Weissagung. Das Christenthum ist die Lösung des Räthsels, welches Israel ist.

Wenn ich aber Christenthum sage, so sage ich: Jesus Christus. Das Christenthum ist in die Welt hereingetreten nicht als eine Philosophie, nicht als eine Sittenlehre, sondern als eine geschichtliche Thatsache, als die Thatsache der Person Jesu Christi. An ihm hangt Alles. Mit ihm steht und fällt das Christenthum. Man kann es nicht loslösen von ihm. Was die Krisis in Israel hervorgerufen hat, das waren nicht Lehrsätze von ihm, das war seine Person und sein Zeugniß von sich selbst. Woran auch jetzt das Verhältniß zum Christenthum sich entscheidet, das ist er selbst und sein Zeugniß von sich. Er hat selbst seine ganze Sache auf seine Person gestellt. Wir können sie nicht von ihm lösen. Der Rationalismus hat versucht sie von ihm zu lösen und das Christenthum auf die bloße Moral zu reduziren. Aber man hat sich überzeugt daß es unmöglich ist. Jesus steht nicht zum Christenthum etwa wie Muhamed zum Muhamedanismus oder wie ein anderer Religionsstifter zu seiner Religion, sondern er selbst ist das Christenthum. Vom Christenthum sprechen heißt nicht von Lehren und Lebensordnungen sprechen, sondern von Jesu Christo. Wohl, das Christenthum ist eine Summe von Wahrheiten, ist eine neue Lehre, ist eine Philosophie wenn man will, ist eine neue Weltanschauung, ist eine neue Auffassung der Geschichte, ist eine neue Weise der Gottesverehrung, ist eine neue Moral, ist eine neue Lebensordnung u. s. w. Es ist dieses Alles, weil es eben eine universelle Lebensthatsache ist. Aber dieß Alles ruht in der Person Jesu Christi, ist mit dieser gegeben und in ihr beschlossen, steht und fällt mir ihr. Wenn wir deßhalb die Stellung und Bedeutung des Christenthums in der Geschichte der Menschheit betrachten, so ist es die geschichtliche Stellung und Bedeutung Jesu Christi selbst, die uns darin entgegentritt. Zu ihr wenden wir uns nun.

Neunter Vortrag.

Das Christenthum in der Geschichte.

Es sind wenige scheinbar unbedeutende Worte mit denen der Evangelist Lukas seine Erzählung von der Geburt Jesu einleitet, wenn er sagt 2, 1 ff., zu der Zeit da ein Gebot ausgegangen vom Kaiser Augustus daß alle Welt geschätzet würde, da sei Jesus geboren, und diese Schatzung habe der Anlaß dazu werden müssen daß Jesus, der alten Weissagung entsprechend, in Bethlehem der alten Heimat des Davidischen Hauses, geboren wurde — es sind nur wenige scheinbar unbedeutende Worte, und doch bezeichnen sie in charakteristischer Weise die weltgeschichtliche Situation. Denn beides liegt darin: der Eintritt Jesu in die Geschichte trifft zusammen mit dem Höhepunkt und dem Abschluß der alten Zeit, wie er im römischen Imperator sich darstellt, und sodann: der Gang der Weltgeschichte ist so geordnet, daß er dem Fortschritt der heiligen Geschichte dient und dadurch sich innerlich mit derselben verknüpft.

Die damalige Zeit hatte selbst ein Bewußtsein davon, daß sie zu einem Abschluß gekommen sei. Das römische Kaiserthum war nicht etwas Zufälliges, es war das nothwendige Resultat der vorhergehenden Geschichte. Man darf vielleicht sagen: jeder römische Feldherr der siegreich im Triumph zum Kapitol hinauffuhr, von seinen Soldaten und dem Volke umjauchzt, war ein Vorbild des Imperators, welcher die oberste Gewalt nicht wieder nach kurzer Amtszeit an einen andern abtreten, sondern zur bleibenden machen sollte. Und jene einzelnen Gewalthaber, welche gegen das Ende der Republik aus der stürmischen Bewegung ihrer Zeit sich über die Uebrigen erheben, wie ein Pompejus, Antonius, Cäsar, sind die Vorstufen und Anbahnungen desjenigen, welcher die kaiserliche Gewalt

für die Zukunft begründen und zu einem stetigen Besitze seines Hauses machen sollte. Es hätte sich nicht die alte vielhundertjährige Republik dem neuen Imperator so willig übergeben, wäre dieses Imperium nicht die reife Frucht der ganzen vorhergehenden Entwicklung und eine Nothwendigkeit der Geschichte gewesen. Damit fand das römische Weltreich seinen Abschluß und die volle Erfüllung seines Berufs.

Es gab eine alte Weissagung in Israel — sie ist niedergelegt im Buche Daniel, Kap. 3, 29—42 u. Kap. 7 — von der Aufeinanderfolge verschiedener Weltreiche, mit deren Höhepunkt das Reich des Menschensohnes und seiner Heiligen zusammentreffen sollte.

Frühzeitig schon hatte das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Menschen auf der einen, der Trieb der Herrschaft auf der andern Seite den Gedanken entstehen lassen, die verschiedenen Völker und Reiche der Erde in Ein großes Reich, das die ganze Erde umfassen sollte, zu vereinigen. Es ist vor Allen jener willensmächtige babylonische Herrscher Nebukadnezar, auf welchen dieser kühne und stolze Gedanke zurückgeführt wird — ein Gedanke der um so großartiger war, je ferner damals dem Gesichtskreis der Menschen die fremden Völker und Staaten standen. In diesem Gedanken liegt eine Wahrheit. Denn in der Seele des Menschen lebt das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit Aller, und wir können uns das Ziel der Geschichte nicht anders denken, als daß die Menschheit eine große Familie bilden soll. Die Gegenwart der Geschichte zwar ist die der Nationalitäten, aber der Kosmopolitismus ist ihre Zukunft. Wir dürfen wohl sagen: dieser Gedanke ist der Gedanke Gottes selbst über die Menschen. Denn das ist das Ziel seiner Wege. Aber so wie er von jenen gewaltigen Herrschern Asiens gedacht und seine Ausführung versucht wurde, war er ein Raub an der Wahrheit. Denn er war in den Dienst ehrgeiziger Herrschsucht genommen und so zum Afterbilde des göttlichen Gedankens geworden. Aber einmal in den Gang der menschlichen Dinge hineingeworfen, hatte dieser Gedanke seine Geschichte im stufenweisen Fortschritt seiner Verwirklichung. Die Idee des Weltreichs bildet von da an die bewegende Macht der Geschichte. So oft auch ein Versuch ihrer Verwirklichung nach dem

andern zerfällt, so hat man ihn doch immer wieder aufgenommen, um mit neuen Mitteln zu erreichen was dem vorhergehenden nicht gelungen war. Es sind vor Allem vier große Versuche diesen Gedanken zu verwirklichen, welche uns in der Geschichte entgegentreten: das babylonische, das persische, das griechische und das römische Weltreich. An die Namen der großen Herrscher Nebukadnezar, Cyrus Alexander und Cäsar Augustus knüpft sich das Gedächtniß dieser großen Reiche an. Die ersten beiden stehen im engen Zusammenhang mit der Geschichte Israels, die andern beiden in Verbindung mit dem Eintritt des Christenthums in die Welt.

Nebukadnezar war es, der durch die Fortführung in die babylonische Gefangenschaft Israel und seinen Staat auflöste und so das lange angedrohte Gericht Gottes über das ungehorsame Volk vollzog; Cyrus dagegen, welcher durch die Erlaubniß der Rückkehr und der Wiederherstellung der Stadt und des Tempels dem israelitischen Volksgemeinwesen diejenige, wenn auch kümmerliche Gestalt wiedergab, in der es die Erfüllung seiner alten Hoffnungen und das Heil der rechten Erlösung erfahren und empfangen sollte. Beidemale hatte die Berührung der außerisraelitischen Welt mit dem Volk der Verheißung dazu gedient, einzelne Wahrheiten seiner religiösen Erkenntniß und seiner Hoffnung auch auf heidnischen Boden zu verpflanzen und so an den Heiden den prophetischen Beruf, welchen das Volk der Erwählung gegen die Völker der Welt hatte, zu erfüllen und dadurch die Heidenwelt einstweilen vorzubereiten auf die Erfüllung der Verheißung.

Die beiden andern Weltreiche, das griechische Alexanders des Gr. und das römische des Imperators, stehen in enger Beziehung zum Eintritt des Christenthums in die Welt. Es war der große Gedanke Alexanders, sein weites Reich, das er in stürmischem Anlauf wider das alte Bollwerk der asiatischen Länder wie im Fluge sich gewonnen, von den Gebirgen Macedoniens an bis zu den Strömen Indiens, dieses aus verschiedenartigen Völkern zusammengesetzte Reich auf die gemeinsame geistige Grundlage griechischer Sprache und Bildung zu gründen. Und als nach seinem frühen Tode sein Reich zerfallen, da haben die einzelnen Staaten, die aus dem-

selben hervorgingen, mit ihren griechisch gebildeten Herrschern nur dazu gedient, jenes Werk Alexanders fortzusetzen und die Durchdringung der orientalischen Welt mit griechischer Sprache und Bildung weiterzuführen und zu vollenden. Diese Einheit der Sprache und Bildung aber, welche dadurch für die gesammte damalige Kulturwelt geschaffen wurde, sollte nach dem Rathschluß Gottes die geistige Unterlage für die Verkündigung und Ausbreitung des Christenthums bilden, das in griechischer Zunge diesen verschiedenen Völkern gebracht wurde. Wenn irgendwo so läßt sich hier erkennen, wie ein göttlicher Gedanke im Gang der Geschichte der Völker waltet.

Alle die einzelnen Reiche und Staaten aber, welche aus dem großen Weltreich Alexanders hervorgegangen waren, wurden vom **römischen Reiche** aufgenommen und damit noch der Westen Europas verbunden und in den großen Gang der Weltgeschichte hineingezogen. Was Alexanders Reich geistig vorbereitete, dem hat das römische Reich auch äußere Gestalt gegeben. Durch das römische Reich wurden die vorher so spröde gegen einander abgeschlossenen Völker zu einem großen Ganzen vereinigt und unter ihnen ein Zusammenhang und ein Verkehr hergestellt, der sich auch auf das Gebiet der allgemeinen Kultur übertrug. Das Alles diente dazu, die Idee eines einheitlichen Reiches, das die Mannigfaltigkeit der Völker und Sitten zu einer höheren Einheit zusammenschließen sollte, in den Gemüthern der Menschen zu gründen und so den großen Gedanken des Christenthums von dem Reiche Gottes vorzubereiten. Zugleich aber bahnte es dem Evangelium die Wege, auf denen dieses zu den abendländischen Völkern gelangen konnte; denn die Straßen auf denen die römischen Beamten und Truppen von Rom in die Provinzen und wieder in die Hauptstadt zogen, oder auf denen die Handelsschiffe hin und wieder fuhren, diese dienten nun auch den Boten Jesu Christi, um mit dem Worte des Lebens in jenen großen Länderkreis hinauszuziehen, innerhalb dessen sich damals die Weltgeschichte bewegte, vom Euphrat an bis nach Rom und Spanien. Dieses ganze Gebiet aber war umschlossen vom gemeinsamen Recht, dessen Idee zur Geltung zu bringen und dessen Herrschaft zu gründen und zur schützenden Macht des öffentlichen Lebens zu machen der be-

sondere Beruf Roms war. Unter den Schutz dieses Rechts sollte auch das junge Christenthum treten und wir sehen in dem Leben des Apostels, dessen Aufgabe war die weltgeschichtliche Mission des Christenthums im römischen Reich zu verwirklichen, des Apostels Paulus, wie das römische Recht ihn schützte wider den Fanatismus seiner jüdischen Feinde.

Dieser Stand der Dinge aber, wie ihn das römische Reich und der Name seines Imperators Augustus zur Zeit der Geburt Christi bezeichnet, ist das Resultat der gesammten vorhergehenden Entwicklung. Alle ihre Linien laufen hierin zusammen, auch die der geistigen Entwicklung.

Vor andern geistig begabt waren die Völker, welche bestimmt waren die Träger dieser geistigen Entwicklung zu sein und auch uns den Ertrag der menschlichen Geistesbildung der alten Welt zu vermitteln. Es sollte der menschliche Geist in ihnen die Fülle seiner Möglichkeiten offenbaren, aber damit auch seine Schranken. Am Anfang hängt das gesammte Geistesleben auf das Engste mit der Idee des Volkes und Staates zusammen. Der Staat erschien als höchste Form menschlichen Gemeinschaftslebens, dem alle andern, auch die Familie und die religiöse Lebensform, untergeordnet seien. Eine über das Volk und den Staat hinausgehende Menschheit kannte man nicht. Alle geistige Bildung war im vollsten Sinne national, und zwar zunächst griechisch national. Außer dieser nationalen Bildung war überhaupt keine Bildung, nur Barbarei. Dem Griechen waren alle anderen Völker Barbaren. Aber auch alle Sittlichkeit und alle Religion war national, war politischer Art. Alle Tugend, alle Sünde war politische Tugend, politische Sünde, eine höhere kannte man nicht. Ebenso alle Religion. Eine Religion der Menschheit, eine Universalreligion hat noch mehrere Jahrhunderte nach Christi Geburt der Philosoph Celsus für einen Unsinn erklärt.[1] Das Volk, der Staat erschien als die Quelle des gesammten Lebens. Aber es zeigte sich daß diese Quelle nicht unerschöpflich sei. Der nationale Geist sank immer tiefer und erschöpfte sich, das Staatswesen löste sich auf, aus dem Gebiete des politischen Lebens flüchtete man in das eines allgemeineren Kulturlebens. In der Herrschaft griechischer Bildung such-

ten und fanden die Griechen eine Entschädigung für den Verlust der nationalen und staatlichen Selbständigkeit. So erkannte man, daß die politische Existenz nicht das Höchste und nicht der letzte und tiefste Quell des geistigen Lebens sei. Es ist von großem Interesse, den geistigen Prozeß zu beobachten, der sich am Ausgang der alten Geschichte vollzieht, wie sich aus dem Nationalen das allgemein Menschliche herauszuarbeiten versucht. Auf den verschiedensten Gebieten vollzog sich dieser Prozeß, auf dem religiösen, dem sittlichen, dem philosophischen. Man hat die Schranken der Nationalreligion durchbrochen und aus den verschiedensten Religionen sich das Beste herausgesucht, ohne aber in diesem bunten und abergläubischen Gemenge zu einer Befriedigung kommen zu können und zu einem andern Resultat als zu jener Erkenntniß, welche der Philosoph Plotinos ausspricht: die Menschen können nicht zu den Göttern, die Götter müssen zu den Menschen kommen. Man hat den nationalen Standpunkt in der Moral verlassen und eine allgemein menschliche Sittlichkeit und Sittenlehre angestrebt, welche in ihrem Ausdruck oft die auffallendsten äußeren Berührungen mit der christlichen darbietet, freilich bei völliger Verschiedenheit des Geistes, und ohne daß es ihr hat gelingen wollen, Kraft und Wahrheit zu werden. Und die Philosophie suchte zwar die allgemein menschliche Wahrheit, und bemühte sich in das Geheimniß des allgemeinen Verhältnisses in welchem Gott und die Welt zu einander stehen einzudringen, aber ohne über den Zweifel und die Unsicherheit und schließlich die Verzweiflung an aller Wahrheit hinauszukommen. Und mit Recht hat man von jeher jene im leichten verächtlichen Tone eines Blasirten hingeworfene Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? für einen unwillkürlichen Ausdruck des Resultates angesehen, zu welchem das gesammte Wahrheitsstreben der alten Welt gekommen war. Alle Versuche die Wahrheit zu finden waren mißglückt: so schien es das Beste, diese unfruchtbare Schwärmerei überhaupt aufzugeben, ohne daß man doch das tiefinnerliche Verlangen aus dem Herzen reißen konnte. Was aber etwa die alexandrinische Spekulation an Ideen erzeugte und bot, welche das Geheimniß des Göttlichen und seiner Offenbarung erklären sollten, das waren nur Schattenbilder der realen Wahrheit, gleichsam

Hülsen für den wirklichen Kern der ihnen fehlte: gerade dadurch Weissagungen der wirklichen thatsächlichen Wahrheit, die nicht aus der ausgelebten Kraft des menschlichen Geistes hervorgehen, sondern die als eine That Gottes in die Geschichte hereintreten mußte und in der Person Dessen in sie hereingetreten ist, der von sich sagen konnte: Ich bin die Wahrheit.

So ist Jesus Christus das Ziel der alten Geschichte, der äußeren und der inneren, eine Forderung der gesammten Entwicklung, die Antwort auf die Frage mit der sie schließt, die Lösung ihres Räthsels, der Schlüssel unseres Verständnisses der Weltgeschichte. Er ist nicht ihr Erzeugniß, sondern die Wunderthat und Wundergabe Gottes, von oben, nicht von unten gekommen; aber er ist ihre Forderung, und dadurch schließt er sich, obwohl übernatürlich nach seinem Wesen und Ursprung, doch nach seiner geschichtlichen Stellung mit ihr natürlich zusammen. Er ist gleichsam die Ausfüllung der Lücke, welche die Geschichte der Menschheit gelassen, und die sie aus eigenen Mitteln zu füllen nicht vermochte.

Das ist die Stellung des Christenthums d. h. Jesus Christi in der Geschichte nach rückwärts. Er ist das Ziel und der Abschluß derselben. Dem entsprechend ist seine Stellung in der Geschichte nach vorwärts. Er ist der Ausgangspunkt und die Macht derselben. Mit ihm beginnt eine neue Zeit, und diese neue Zeit ist von ihm beherrscht.

Ehe Jesus von seinen Jüngern Abschied nahm, gebot er denselben, die Botschaft zu allen Völkern zu tragen, diese alle auf seinen Namen zu taufen und zur Einen Gemeinde der neuen Menschheit zu sammeln; und schon vorher hatte er ihnen die Verheißung gegeben, es werde das Evangelium auf der ganzen Erde verkündigt werden und es solle Eine Heerde und Ein Hirte werden. Dieß Wort schien eine baare Unmöglichkeit, in jedes Andern Mund würde man es ein Wort des Wahnsinns genannt haben. Denn wie sollten diese paar Menschen, ungelehrte Fischer und Zöllner aus dem verachtetsten Volke der Erde, die ganze Menschheit zur Annahme einer Religion bringen können, welche einen Gekreuzigten zu ihrem Mittel-

punkt hatte und einen Weg des Heils verkündigte, der so weit als möglich davon entfernt war den Neigungen der Menschen zu schmeicheln und mit den natürlichen Gedanken im schärfsten Widerspruch stand. Schon der Gedanke der Menschheit als einer großen Einheit, vollends der Gedanke einer Religion der Menschheit, einer Universalreligion, einer religiösen Gemeinde welche die Gesammtheit der Völker, die ganze Mannigfaltigkeit der Nationalitäten, Lebensstellungen und Bildungsunterschiede in sich vereinigen sollte, der Gedanke der Kirche wie wir sie nun kennen und haben, war das Großartigste was je von einem Menschen gedacht und ausgesprochen worden; der Gedanke selbst schon war ein Wunder, seine Verwirklichung vollends das höchste Wunder für uns, das bleibende und stets vor Augen stehende Wunder das uns alle anderen ersetzt — begreiflich nur aus dem Andern was Jesus hinzufügte: sie sollen mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet werden, und aus dem was Lukas im Anfang der Apostelgeschichte berichtet, daß der Geist Gottes über sie gekommen und andere Menschen aus ihnen gemacht, so daß sie in Kraft dieses neuen Geistes die Welt überwinden und ein neues Reich aufrichten konnten, das nicht wie die alten Weltreiche mit den Mitteln natürlicher, wenn auch ungewöhnlicher Kraft begründet, sondern durch das Wort des Geistes Gottes geschaffen, bleiben wird bis zum Ende der Tage.

Es gehört zu den erhebendsten Betrachtungen, den siegreichen Gang des Christenthums durch die Weltgeschichte zu betrachten.

Alles schien sich zu vereinigen um ihm den Sieg völlig unmöglich zu machen. Sein Ursprung sprach wider dasselbe: es schien eine jüdische Sekte zu sein. Seine Vertreter und Anhänger hatten nichts Gewinnendes: sie gehörten meistens den unteren und ungebildeten Ständen an. Seine Lehre war ein Hinderniß: sie erschien als eine ärgerliche Thorheit. Seine Gottesverehrung war verdächtig: da die Christen keine Götterbilder hatten, so hielt man sie für Atheisten. Von ihren geheimnißvollen Feiern erzählte man sich die ärgsten, die unsittlichsten Dinge. Die öffentliche Meinung war gegen sie eingenommen, die Philosophen bekämpften das Christenthum mit den

Waffen des Geistes, die Obrigkeit mit brutaler Gewalt.[2] Und doch haben sie gesiegt. Schon unter Nero, wie der römische Geschichtschreiber Tacitus ärgerlich berichtet, hatten sie eine außerordentliche Verbreitung erlangt, und es half wenig daß Nero, um die Schuld des großen Brandes von Rom von sich abzuwälzen, ihrer, wie Tacitus sagt, eine ungeheure Menge hinrichtete, nicht sowohl weil sie Urheber des Brandes, als weil sie vom ganzen menschlichen Geschlecht gehaßt waren[3] —: sie verbreiteten sich dennoch. Wir haben einen interessanten Brief des jüngeren Plinius, Statthalters von Bithynien in Kleinasien, an den Kaiser Trajan seinen Freund geschrieben, etwa siebzig Jahre nach Christi Tod, welcher uns ein deutliches Bild vom damaligen Stande der christlichen Sache in jenen Gegenden der Wirksamkeit eines Paulus und eines Johannes gibt. „Ueberallhin, schreibt Plinius[4], hat sich dieser Aberglaube verbreitet in den Städten, in den Dörfern und auf dem Lande; die Tempel unsrer Götter stehen verödet und lange schon werden keine Opfer mehr dargebracht. — Ich ließ einige Mägde, welche Dienerinnen genannt wurden, ergreifen und auf die Folter legen, fand aber nichts Anderes als einen übermäßigen, verderblichen Aberglauben. Sie kämen zusammen vor Morgen (bekannten sie) um Christo, als einem Gott, Loblieder zu singen." Und feierlich verpflichten sie sich, fügt er hinzu, gegenseitig zu einem sittlich ernsten Leben. Und hundert Jahre später konnte Tertullian in seiner Vertheidigungsschrift zu den Heiden sagen: „Wir sind von gestern und wir haben euer ganzes Land eingenommen, Städte, Inseln, das Lager, den Palast, den Senat, das Forum, bloß die Tempel haben wir euch gelassen."[5] Diesen Siegesgang konnten die großen Verfolgungen — man zählt ihrer zehn — welche über die Christen verhängt wurden nicht aufhalten. Kein Alter, kein Geschlecht wurde verschont, alle Kraft des Reiches wurde aufgeboten, einzelne Kaiser wie Decius und Diokletian, gerade die thatkräftigsten, betrachteten es geradezu als ihre Lebensaufgabe das Christenthum auszutilgen von der Erde, weil davon die Existenz des römischen Staates abhänge — aber die Arme der Henker ermüdeten eher als die Treue der Christen, Diokletian mußte sein Werk fallen lassen: er trat zurück vom Schauplatz und das Christenthum blieb; und in Konstan-

tin bestieg es den Thron der Imperatoren und beherrschte seitdem auch äußerlich die römische Welt.[6]

Man kann damit nicht die Siege des Muhamedanismus vergleichen. Der Muhamedanismus trat auf „als eine Religion von dieser Welt, als eine Religion der Eroberung und der sinnlichen Genüsse“ und seine Predigt war das Schwerdt.[7] Pascal sagt von ihm: „Muhamed hat seine Herrschaft begründet indem er mordete, Christus indem er die Seinen morden ließ.“ „Muhamed hat Mittel und Wege gewählt um nach menschlicher Ansicht zu siegen, Jesus um nach menschlicher Ansicht zu unterliegen.“ Statt demnach zu schließen: weil Muhamed siegte, konnte auch Jesus leicht siegen, muß man vielmehr sagen: weil Muhamed siegte, mußte Jesus unterliegen.[8] Die Ausbreitung des Christenthums ist Bekehrung. Und was das heiße, weiß der, welcher weiß was es heißt einen einzigen Menschen zu bekehren. Man versuche aus einem einzigen Menschenherzen die Herrschaft der Selbstsucht zu reißen — und hier war es ein Kampf mit der Herrschaft der Selbstsucht in der Welt![9] Allerdings haben äußere Umstände mitgeholfen zur Verbreitung des Christenthums: die Einheit des Reichs, der Verkehr unter den Ländern, die Einheit der Sprache und Bildung. Aber diese äußeren Umstände waren eben ein Werk der göttlichen Vorsehung. Allerdings ging ein Gefühl durch die Zeit, daß etwas Neues, Besseres kommen müsse. Aber das war eben das gottgewollte Resultat der vorhergehenden Entwicklung, welches dem Christenthum Bahn in den Herzen bereiten sollte. Allerdings war der sittliche Geist des Christenthums und seiner Vertreter eine große Macht. Ein solche Höhe sittlicher Reinheit, eine solche Innigkeit brüderlicher Gemeinschaft hatte die Welt noch nicht gesehen, und die Heiden konnten nicht umhin sie zu bewundern. „Seht wie sie einander lieben!“ riefen sie aus; „wie sie für einander zu sterben bereit sind!“[10] „Sie lieben einander fast ehe sie sich noch kennen.“[11] Selbst Julian der Abtrünnige spricht mit Bewunderung vom heiligen Wandel und von der Bruderliebe der Christen. Und auch Lucian der Spötter bekennt: Es ist wunderbar wie diese Menschen im Unglück einander beispringen. „Die meisten von ihnen — dieß ist der Sinn einer längeren Stelle in einer Schrift des berühmten

Arztes Galenus über Plato, von welcher nur diese Stelle vorhanden ist — sind nicht im Stande zu philosophiren, aber sie leben wie Philosophen."[12] „Was für Frauen haben nicht die Christen!" rief staunend Libanius aus, da ihm Chrysostomus von seiner Mutter Anthusa erzählte.[13] Aber das war eben die Frucht des neuen Geistes Jesu Christi; diese Sittlichkeit war selbst ein Wunder. „Sie befinden sich im Fleische — so spricht eine schöne altchristliche Schrift, der Brief an Diognet, von den Christen —, aber sie leben nicht nach dem Fleisch. Sie halten sich auf der Erde auf, aber sie sind Bürger im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben stehen sie über den Gesetzen. Sie lieben jedermann, und werden von jedermann verfolgt. Man schmäht sie, so segnen sie; man behandelt sie übermüthig, und sie erweisen Ehre. Gutes thuend werden sie als Uebelthäter bestraft, und freuen sich der Strafe als einer Förderung des Lebens." Die Märtyrer aber mit ihrer Standhaftigkeit waren die eindrucksvollsten Prediger des Christenthums und „ihr Blut der Same der Christen."[14] „Knaben und Jungfrauen, sagt Lactanz, überwinden stillschweigend ihre Peiniger",[15] und es geschah wohl auch daß sie selbst ihre Henker bekehrten. Es war kein Fanatismus, sondern stiller, ruhiger, nüchterner Sinn mit dem man in den Tod ging, ohne den Gedanken etwa des Ruhms bei den Menschen: denn dieses Bekenntniß war eine Schmach vor der Welt, und Viele sind gestorben deren Namen Gott allein kennt; es war der leuchtende Widerschein des neuen inneren Lebens, welches aus dem Geiste Christi stammte.

Alle diese Mittel wirkten mit, mußten mitwirken; denn allerdings, sonst würde das Christenthum die Welt nicht haben überwinden können. Aber es sind Mittel Gottes und seines Geistes.

Es war nicht so leicht als es uns vielleicht scheint, das Heidenthum zu überwinden. Denn die heidnische Religion war auf das Innigste mit dem gesammten öffentlichen, bürgerlichen und geistigen Leben verwachsen, so daß es unmöglich schien, sie von demselben loszulösen um sie zu beseitigen, dagegen dieses stehen zu lassen. Wer ein Feind der väterlichen Religion war, der schien auch ein Feind des Staates und gesammten Kulturlebens zu sein.[16] Das gesammte

Staatsleben war auf Religion gegründet, mit Religion verwachsen: das politische und religiöse Gebiet bildete eine untrennbare Einheit. Alle Staatsakte waren zugleich religiöse Akte, alle öffentlichen Angelegenheiten hatten einen religiösen Charakter. Die Christen erschienen als Feinde des Staats, und der Patriotismus schien die Feindschaft wider das Christenthum zu gebieten. Denn das Christenthum schien das Staatsgefährlichste zu sein was es gab. Alle Apologeten der ersten Jahrhunderte mußten die Sache des Christenthums gegen diese Vorwürfe vertheidigen. Und ebenso war es mit dem gesammten Kulturleben. Auch dieses, Kunst und Wissenschaft und die gesammte Geistesbildung, hatte sich im Zusammenhang mit der Religion entwickelt. Es schien die Vernichtung des geistigen Ertrags vieler Jahrhunderte zu sein, wenn man das Christenthum zur Herrschaft zu bringen suchte. Das Christenthum galt als Barbarei. Die Apologeten der ersten Jahrhunderte sind wiederholt veranlaßt diesen Vorwurf abzuwehren.[17] Wir können auch heute noch einen lebhaften Eindruck davon gewinnen. Wir brauchen nur z. B. in die unterirdischen finsteren Räume oder Grabgewölbe, in denen die Christen heimlich zusammen kamen ihre Mysterien zu feiern, hinabzusteigen, und damit dann etwa einen jener reizenden griechischen Tempel zu vergleichen, bei denen das Volk seine Opfer darbrachte, oder eines jener gewaltigen Amphitheater, in denen es sich zu fröhlichen Schauspielen versammelte und etwa auch dem blutigen Kampfe der christlichen Märtyrer mit den wilden Thieren zusah, um zu erkennen und es nachzuempfinden, welch eine moralische Kraft dazu gehörte, um über die gewaltige Macht heidnischer Religion und heidnischen Lebens Herr zu werden.

Und das Christenthum ist Herr derselben geworden und hat das Bildungsleben der alten Welt nicht vernichtet, sondern bewahrt, gereinigt in sich aufgenommen, mit sich verschmolzen und der Nachwelt überliefert. Und nachdem es vom römischen Reiche Besitz genommen, hat es die Welt der Germanen, die auf den Schauplatz der Geschichte traten, Jesu zu Füßen gelegt, diese Völker zu den Trägern der Zukunft gemacht und ein neues Geistesleben in ihnen entwickelt. Viele Erschütterungen hatte im weiteren Verlauf die Kirche zu bestehen,

Kämpfe im Innern, Anfeindungen von Außen, durch die falsche Religion Muhameds und die wilden Schaaren der Hunnen und Mongolen. Aber alle diese Gefahren und Schläge bestand die Kirche und gründete sich nur um so fester in den Gemüthern der Menschen und im Gesammtleben der Menschheit. Zwar stand gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eine Reihe von Männern auf, die mit allen Mitteln ihres Geistes der Sache Jesu Christi ein Ende zu machen suchten und hofften, und bald auch erhob sich in Frankreich ein Sturm der die ganze christliche Kirche in jenem Lande über den Haufen zu werfen drohte. Aber der Sturm ist verweht und die Kirche blieb stehen, und aus der Noth und den schweren Erschütterungen der Zeiten gewann der Glaube an Jesum Christum nur neue Kraft und Freudigkeit. Nicht minder sind unsere Tage Tage des Kampfes, und die große Entscheidung, um die im Kampfe der Geister gerungen wird, gilt der Herrschaft des Christenthums. Aber die Vertreter seiner Sache sind so wenig muthlos, daß sie mit der Vertheidigung in der Heimat den Angriffskrieg in der Fremde verbinden: keine Zeit war seit vielen Jahrhunderten so sehr eine Zeit der Missionsthätigkeit unter den Heiden; und so langsam es vorwärts geht, so geht es doch vorwärts, und wir alle sind auf das festeste davon überzeugt, daß die Sache Christi unter allen Völkern noch siegen muß, daß sich das Wort des Apostels: es sollen Aller Kniee sich beugen im Namen Jesu, noch erfüllen muß, daß das Wort des Dichters noch Wahrheit werden muß:

Es kann nicht Ruhe werden,
bis seine Liebe siegt
und dieser Kreis der Erden
zu seinen Füßen liegt.

Der Gang des Christenthums durch die Weltgeschichte ist ein Gang des Sieges. Der Gang des Christenthums aber ist der Gang Jesu Christi. Wenn wir Christenthum sagen, so sagen wir Jesus Christus; denn es hängt Alles an Ihm. Und das heißt ja Christenthum: vor Christus sich beugen und ihm die Ehre geben als unser Aller einigem und ewigem Heiland. Das Christenthum ist aber nicht bloß die Macht der äußeren Herrschaft, sondern auch die Macht einer

inneren geistigen Herrschaft. Es sind nicht bloß die Religionen der Völker, es ist das gesammte Geistesleben der Menschheit von ihm überwunden und erneuert. Mit dem Christenthum hat eine neue Zeit für den menschlichen Geist und für das gesammte sittliche und sociale Leben der Menschheit begonnen.

Das Christenthum hat das Zeitalter der Humanität gebracht.[18] Seitdem erst sehen sich die Menschen als Eine große Familie an. Seitdem erst wird das Recht der menschlichen Persönlichkeit anerkannt. Was man die Menschenrechte nennt, das ist eine Frucht des Christenthums. Es hat nicht die äußeren Ordnungen der Menschen geändert, es hat Rechte und Gesetze, Sitten und Stände u. s. w. gelassen; aber es hat einen neuen Geist in alle diese Lebensverhältnisse gebracht. Es hat auch die Sklaverei nicht alsbald äußerlich aufgehoben, aber es hat im Sklaven den Menschen, den christlichen Bruder anerkennen gelehrt und damit dieses verwerfliche Institut im Innern gebrochen. Es hat die Stellung der Frauen aus einer unwürdigen zur würdigsten und einflußreichsten erhoben. Es hat die Liebe, welche bei seinem Eintritt in die Welt, wie Montesquieu sagt, nur noch eine Gestalt hatte, die man nicht nennen kann[19], zur edelsten und zartesten Macht des seelischen und geistigen Lebens der Menschen gemacht. Es hat die Kinder, welche die heidnische Welt vor oder nach der Geburt zu tödten kein Bedenken trug, weil man sie nur als eine Sache ansah, über die man frei zu verfügen berechtigt sei, der Willkür entnommen und durch die Taufe zu Kindern Gottes und Erben des Himmelsreichs erklärt und unter den Schutz ihres Heilands gestellt. Es hat ein neues christliches Familienleben geschaffen in einer Herzlichkeit, Innigkeit und Freiheit, wie man es vorher weder kannte noch für möglich hielt. Erst seit dem Christenthum gibt es eine Nächstenliebe im wahren Sinne des Worts. Das Christenthum hat Menschlichkeit in die Welt gebracht und die Tugend der Barmherzigkeit gelehrt. Die Fürsorge für die Armen und Kranken, welche eine so reiche und herrliche Geschichte in der christlichen Welt gefunden hat, sie ist eine Segensfrucht des Christenthums. Der Geist der Liebe, der Hingabe, der Opferwilligkeit, der das Schönste und Höchste im sittlichen Leben des Menschen ist, er ist vom Christenthum, vom Kreuze

Christi ausgegangen. Das Christenthum hat die Scheidewände unter den Menschen niedergerissen, unter den Ständen, unter den Völkern und Staaten. Erst seitdem gibt es ein Völkerrecht auf Erden, worauf der gesammte Bestand der Menschheit gegenwärtig beruht. Daß die Geschichte nicht ein fortwährender Krieg Aller gegen Alle ist, daß Recht und Gesetz die Grundlage des Völkerlebens bilden, daß dadurch Handel und Wandel auf der ganzen Erde, eine allgemeine menschliche Kultur ermöglicht ist: das danken wir dem Christenthum. Und mit der Herrschaft des Rechts in den einzelnen Staaten hat es zugleich den Geist der Milde verbunden und daran erinnert, daß auch der Gefallene noch ein Mensch bleibt und ein Gegenstand unsres Erbarmens sein soll, weil er ein Gegenstand des göttlichen Erbarmens ist, und es Gottes Wille ist seine Seele zu retten. Mit dem Rechte der Persönlichkeit, welche das Christenthum anerkannte, hat es auch das Recht der sittlichen Ueberzeugung und die Freiheit des Gewissens begründet. Die ersten Apologeten des Christenthums waren auch die ersten Verkündiger der Gewissensfreiheit, und so viel auch zu Zeiten von Vertretern der Kirche dagegen gesündigt worden: sie selbst, die Gewissensfreiheit, deren Forderung nun eine Sache allgemeiner menschlicher Erkenntniß und Ueberzeugung geworden ist, ist doch eine Frucht des Christenthums.[20] Aber es ist nicht bloß die Freiheit des Gewissens, was das Christenthum gebracht hat: es ist mehr, es ist der Trost des Gewissens, der Friede der Seele, die Befreiung vom Gefühl der Schuld, das Bewußtsein der Vergebung bei Gott, die Gewißheit der Gnade Gottes auf Grund der ewig giltigen Sühne unsrer Sünden durch das Opfer Jesu Christi, womit es die Wunden des Gewissens heilt, und die Angst von den Gemüthern, den Druck von den Herzen wegnimmt, und worin der beste Trost in allen Leiden, die rechte Arznei wider alle Schmerzen dieses Lebens und zugleich die rechte sittliche Kraft des Wirkens und Handelns liegt. Denn der Werth des Lebens zwar beruht im Wirken, aber die Kraft freudigen Wirkens ruht auf einem guten Gewissen, das der Vergebung seiner Sünden bei Gott gewiß ist. So ist also das Christenthum durch seine Verkündigung von der Gnade Gottes in Christi zugleich die Quelle einer neuen vorher unbekannten sittlichen Kraft

geworden. Und solche Charaktere, wahrhaft sittlich durchgebildete Charaktere, groß im Leiden wie im Handeln, in Selbstverleugnung wie in Wirken, wie sie das Christenthum erzeugte, hat die alte Welt auch nicht entfernt zu bilden vermocht. Dieser neue sittliche Geist war es auch, der das gesammte Geistesleben in Kunst und Wissenschaft neu befruchtete, entwickelte und veredelte. Die strenge, ernste Wahrhaftigkeit und Allseitigkeit wissenschaftlicher Forschung, die hohe Reinheit und Innigkeit künstlerischer Darstellung, die Tiefe, psychologische Wahrheit und Fülle der poetischen Erzeugnisse — sie sind erst durch das Christenthum aus der Tiefe des menschlichen Geistes und Gemüthes hervorgerufen worden. Kurz, das Christenthum ist die Macht eines neuen, wie religiösen so sittlichen und geistigen Lebens der Menschheit geworden.

Es ist wahr, manches Unrecht, auch manche Schändlichkeit ist im Namen des Christenthums begangen worden.[21] Aber das war ein Mißbrauch seines Namens und ein Widerspruch zu seinem Wesen. Es selbst hat keinen Theil daran. Es ist nicht minder wahr, daß die christliche Welt manche Zeiten der sittlichen Verdunklung und Verirrung gesehen hat. Aber immer wieder hat die christliche Menschheit sich aus der Tiefe sittlicher Gesunkenheit emporgerafft und damit gezeigt, daß das Christenthum im Unterschied von allen andern Religionen eine Kraft unerschöpflichen Lebens besitzt, durch die es sich in immer neuer Verjüngung auch aus dem verfallensten Zustand zu erheben vermag.[22] Es wohnt in ihm ein Leben das ewigen Quellen entstammt. Dadurch allein vermochte es auch die Macht eines neuen Lebens für die Menschheit zu werden.

Und dieses neue Leben ist fähig in alle Lebensformen einzugehen. Eben weil es geistiger Natur und nicht bloß eine bestimmte äußere Lebensform ist, darum kann es sowohl selbst die verschiedensten äußeren Gestalten annehmen, als auch in die verschiedensten natürlichen Lebensformen eingehen und zur Seele derselben werden. Welche verschiedene Gestalt hat das Christenthum in den verschiedenen Zeiten der Kirche angenommen! In den ersten Jahrhunderten, da es in den Martyrien seine Triumphe, in den dunklen Katakomben seine Mysterien feierte; in der nachkonstanti-

nischen Zeit, da es das Kreuz zur Heerfahne und zum Schmuck der Kronen machte; im Mittelalter, da es von Rom aus die Welt beherrschte, die stolzen Dome baute und eine reiche poetische Welt aus seinem Schoße erzeugte; in der Reformation, als es mit dem ernsten Wort der Predigt die Gewissen wach rief und tröstete und in der abendländischen Welt ein neues Leben des Geistes weckte; in der Zeit der Kriegsfurie in Deutschland, da es mit seinem Liedertroste unserem zerrissenen und zertretenen Volke freundlich zur Seite stand, oder dann den Geist zu kühner philosophischer Forschung befreite, oder in den engen Kreisen der Stillen im Lande den Keim einer neuen Zukunft legte; oder in unserem Jahrhundert, da es vor unseren Kriegsschaaren einherging, sie zum Siege der Freiheit von fremder Knechtschaft zu führen, oder später den Geist der Barmherzigkeit erweckte, der die Verwahrlosten in die Stätten der Rettung sammelt oder in den Sälen der Kranken seinen Dienst der Liebe übt. In allen diesen verschiedenen Gestalten aber ist es das Eine selbe, und die Zeugnisse aller Jahrhunderte sind uns so verständlich und anklingend wie das Wort der Predigt unserer Tage. Und welche verschiedene Gestalt trägt das Christenthum und die Kirche auch jetzt an sich! in Lehre und Kultus, in Sitte und Brauch! unter den Völkern des Nordens und unter denen des Südens, unter den Völkern der Kultur und unter den kulturlosen! Und so verschiedene Gestalt es auch annehmen mag, und unter so verschiedenen Verhältnissen es leben mag — immer ist es das Eine selbe: das Bekenntniß zu Jesu Christo dem Heiland der sündigen Menschen! So zerrissen die Kirche ist — in diesem Einem stimmen alle Kirchen zusammen; das apostolische Glaubensbekenntniß, der Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist ist aller Kirchen und Christen gemeinsamer Glaube; wenn sonst keine Einheit unter den Menschen ist — das Kreuz hat in der Menschheit, soweit sie sich in die Kirche Jesu Christi sammeln ließ, eine Einheit hergestellt, eine Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses, der Liebe und der Hoffnung; so verschieden die Bildungsstufen sein mögen — das Wort vom Kreuz ist ihnen allen die Eine Wahrheit und Weisheit; so mannigfaltig ihre Nationalitäten — in Jesu Christo verehren sie alle, der

Indianer wie der Europäer, der Neger wie der Asiate, ihren Lehrer, ihren Erlöser, ihren König.[23]

Das ist die universelle Stellung des Christenthums in der Menschheit. Es ist eine göttliche Macht allseitiger Lebenserneuerung. Das Christenthum aber beweist Jesum Christum. Denn es ist mit ihm geworden, in ihm gegeben und vorhanden: Er ist das Christenthum. Also ist Jesus nicht ein Mensch wie andere Menschen, unter das Maß menschlicher Einseitigkeit und Beschränktheit gestellt, sondern von universeller Bedeutung und der Träger des göttlichen Lebens. Wie kann man vollends sagen, wie Renan: er war ein Schwärmer und Fanatiker und seine Jünger waren es noch mehr. Einer so trüben Quelle entstammt nicht ein Strom so reinen und so reichen Segens. Der Segen der von ihm ausgegangen ist und noch immerfort ausgeht beweist: hier ist die Offenbarung Gottes —: darum ist er das Leben, das Licht der Welt. Er ist das ewige Leben; in ihm haben wir Gott. So bezeugen ihn uns auch die Evangelien.

Zehnter Vortrag.

Die Person Jesu Christi.

Kaum eine andere Frage nimmt das religiöse Interesse der Gegenwart so sehr in Anspruch, als die Frage über die Person Jesu Christi. Keine andere hat aber auch das Recht, ein gleiches Interesse zu fordern. Denn sie ist die Frage des Christenthums selber; ja sie ist die Frage der Weltgeschichte. Denn sie gilt dem, der — mit Jean Paul zu reden — der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen, mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus der Angel, den Strom der Jahrhunderte aus dem Bette hob und noch fortgebietet den Zeiten.[1] Zwar hat unsere Zeit nicht viel Sinn für dogmatische Fragen, wohl aber für historische; aber die Geschichte ist die Trägerin und die Hülle der Lehre. Der Kampf um die Lehre ist auf das Gebiet des Lebens Jesu übertragen. Aber welche Gegensätze stehen da einander gegenüber! So groß als der Unterschied groß ist zwischen dem ewigen Sohne Gottes und dem Sohne Josephs.

Diese Gegensätze sind alt, obgleich jetzt geschärft.

Von Anfang an haben die Christen Jesu göttliche Ehre erwiesen. Schon im Neuen Testament werden sie als solche bezeichnet, die den Namen des Herrn Jesu anrufen.[2] Und Plinius in seinem Briefe an den Kaiser Trajan spricht von Gesängen, welche die Christen in ihren Versammlungen Christo zu Ehren sängen, ihn damit göttlich verehrend.[3] Wüßten wir auch nichts von der Lehre der apostolischen Kirche über die Person Jesu Christi, so wäre uns diese Thatsache der göttlichen Verehrung schon Zeugniß genug. Aber frühzeitig begegnet uns ein doppelter Gegensatz zur Lehre der Kirche, ein jüdischer und ein heidnischer. Der jüdische Irrthum sah in Jesu nur einen Propheten, wenn auch den höchsten; aber über dieser

menschlichen Wirklichkeit entschwand ihm die übermenschliche Hoheit Jesu. Der heidnische Irrthum sah in Christo ein übermenschliches Wesen aus höheren Welten herniedergestiegen, aber die geschichtliche Wirklichkeit löste er in bloßen Schein auf. Dort wird die Geschichte betont auf Kosten der Idee, hier die Idee auf Kosten der Geschichte. Die Kirche sah in Jesu Christo die Einheit beider, der Geschichte und der Idee, des Menschlichen und des Göttlichen. Zwar wie Beides zur völligen Einheit zusammen gehen könne, das blieb immer ein Problem ihrer Gedanken, und nie wird der Gedanke sich völlig mit der Wirklichkeit decken. Aber wo erreichen wir, selbst bei den Fragen des natürlichen Lebens, sobald sie hinter die nächstliegende Oberfläche gehen, die volle Wirklichkeit, so daß nichts Unerkanntes übrig bliebe? Und unabhängig von den Versuchen des begrifflichen Denkens, das Geheimniß der Person Jesu völlig zu erschließen, ist der Glaube und das Bekenntniß der Kirche. Hierin sind die verschiedenen Kirchen eins. Die Lehrdifferenzen in dieser Frage sind von geringer Bedeutung gegenüber der Uebereinstimmung im Glauben. Die Christen aller Kirchen beugen gemeinsam ihre Kniee im Namen Jesu.

Der Rationalismus hat die göttliche Seite in Jesu Person, überhaupt alles Uebernatürliche gestrichen. Und wenn er auch von einer „himmlischen Erscheinung auf dieser sublunaren Welt" sprach, so war das nur eine Redensart. Jesus war eben nur der größte Tugendlehrer. Aber man mußte sich überzeugen, daß mit dem Moralisten allein nicht durchzukommen sei. Das Christenthum ist eine Erscheinung welche weit über die Grenzen einer bloßen Moral hinausreicht. Das Bild das uns in den Evangelien entgegentritt ist viel zu groß, als daß „der weise Rabbi aus Nazareth" es zu decken vermöchte. Die philosophische Spekulation suchte die tiefere Idee des Christenthums zu erfassen. Aber wenn der Rationalismus die Geschichte auf Kosten der Idee vertritt, so vertritt die Spekulation die Idee auf Kosten der Geschichte. Jesus ist nur ein Symbol, das Symbol etwa der göttlichen Weisheit, wie Spinoza, oder der idealen Vollkommenheit, wie Kant und Jacobi, oder der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie Schelling und Hegel lehrten.

Wie weit Jesus selbst dieser Idee nahegekommen sei — denn erreicht habe er sie nicht — das könne man nicht sagen; auch sei das das Gleichgiltigere, denn nur auf die Idee, nicht auf die Geschichte komme es an. Aber man versucht vergebens sich das einzureden. Was uns in den Evangelien so mächtig fesselt, das ist die geschichtliche Wirklichkeit der Person Jesu. Diese ist es, die unser ganzes Interesse in Anspruch nimmt. Es ist uns unmöglich, bei der Idee stehen zu bleiben und uns mit ihr zu begnügen. Strauß hat versucht, von jenem philosophischen Standpunkt aus mit der Geschichte fertig zu werden. Er löst sie fast ganz in Dichtungen auf, welche dem poetischen Geiste der christlichen Gemeinde ihre Entstehung verdanken, und nur ein geringer unscheinbarer Rest geschichtlicher Wirklichkeit bleibt übrig. Aber wenn der Jesus, wie er uns in den Evangelien entgegentritt, das Produkt der Gemeinde ist, wessen Produkt ist dann diese Gemeinde selbst? Der dürftige Rest von Geschichte Jesu, den uns Strauß übrig läßt, steht in keinem Verhältniß zu der Wirkung, deren Ursache er sein soll. Renan hat sich überzeugt, daß die Macht der Geschichte zu groß ist, als daß man sie so wie Strauß in Mythen auflösen könnte. Sein Buch bezeichnet darin einen Fortschritt über Strauß. Er bringt der geschichtlichen Wirklichkeit seinen Tribut. Der philosophische Geist des Deutschen konnte sich mit Abstraktionen und Ideen begnügen, der realere Geist des Franzosen fordert geschichtliche Thatsachen. Er sagt sich mit Recht, daß der ungeheuren Wirkung, die Jesus ausübte, die Ursache die in seiner Person lag entsprechen müsse, daß Jesus nicht ein Gedicht seiner Geschichtschreiber sein könne, daß die evangelische Geschichte im Wesentlichen Wirklichkeit sein müsse. Durch die Anschauung des Terrains selbst, auf dem sich die Geschichte begab, gewann ihm dieselbe eine handgreifliche Leibhaftigkeit. Jesus ist ihm ein „Mensch von ungeheuren Dimensionen." Aber er windet sich den Zugeständnissen zu entgehen, die er nach seiner ganzen naturalistischen Weltanschauung nicht machen kann. Er häuft die schönen und hochtrabenden Worte, um nur das Eine Wort nicht sprechen zu müssen, daß Jesu Person ein Wunder und der wesentliche Kern seiner Geschichte ein übernatürlicher sei. Denn das Uebernatürliche und Wunder leugnet er schlechthin, weil

er überhaupt keine reale Welt jenseits dieser endlichen Welt und keinen persönlichen und freien Gott kennt, so wenig wie eine persönliche Unsterblichkeit.[4] Nun aber bilden doch die Wunder einen zu wesentlichen Theil des Lebens Jesu. Da erklärt er sie denn lieber für Täuschungen und Betrugswerke Jesu selbst und schreibt Jesu lieber die Anwendung des berüchtigten Grundsatzes zu, daß der Zweck die Mittel heilige, d. h. er vernichtet lieber den sittlichen Charakter Jesu, als daß er anerkennte, daß wir es hier mit übernatürlichen Kräften zu thun haben. Aber so lange es ein sittliches Gefühl geben wird, wird es sich dagegen sträuben, daß Jesus allerlei unwahre Kunstgriffe welche vor der ordinären Moral nicht zu bestehen vermögen, wie etwa den Schein eines Herzenskündigers, gebraucht habe; oder daß er die Reinheit seiner Lehre durch die Beimischung einer fanatischen Schwärmerei mit Bewußtsein getrübt habe, um sie dadurch wirkungskräftig zu machen, da die Welt eben betrogen sein wolle; oder daß er sich für Gottes Sohn erklärt und dieß zum Grundartikel seines Reichs gemacht habe, während doch sein besseres Wissen dem widersprach; oder daß er in Gethsemane in trüber Verzweiflung an die klaren Bäche seiner Heimat und die galiläischen Mädchen, welche ihm ihre Liebe zu schenken bereit gewesen wären, gedacht habe — Gedanken, wie sie nur einer verwüsteten Phantasie und einem Sohn des modernen Paris kommen können. Nein, so lange es Evangelien gibt, so lange sind diese in ihrer hohen Einfalt und heiligen Erhabenheit die Widerlegung solcher Beschimpfungen dessen, der der Reinste unter den Reinen war. Fragen wir die Evangelien nach der Person Jesu!

Doch zuerst verstatten Sie mir ein Wort über die Evangelien überhaupt.[5]

Jesus selbst hat keine Schriften verfaßt und hinterlassen. Denn er war kein Philosoph oder Religionsstifter im gewöhnlichen Sinne. Seine Person und sein Werk — das ist seine Schrift die er mit mächtigen Zügen in die Geschichte der Menschheit hineingeschrieben hat, und die Wirkung seines Geistes an unsren Herzen, das ist die Schrift die er tagtäglich noch mit unverlöschlichen Zügen in uns schreibt. Wohl aber haben seine Jünger Schriften verfaßt, aus denen wir Näheres über ihn erfahren und durch welche auch die mündliche

Ueberlieferung und Verkündigung von ihm, die seit dem Tage der Pfingsten durch die Welt geht, gestützt und geschützt wird. Zwar wir könnten Jesu gewiß sein, auch wenn wir keine Evangelien hätten; die Kirche selbst, ihre Existenz, wäre dann unser Evangelium. Und wir könnten der Hauptthatsachen aus seinem Leben gewiß sein, auch wenn die mündliche Ueberlieferung im Einzelnen ungenau und schwankend wäre. Diese Unsicherheit im Einzelnen würde die Sicherheit im Großen und Ganzen nicht aufheben. Wir brauchten nichts über den I. Napoleon gelesen zu haben und könnten doch das Wesentlichste von ihm wissen, und es brauchte nichts über ihn geschrieben zu sein und die Hauptfakta seines Lebens stünden doch fest. Und wie sie jetzt feststehen, so könnten sie es noch nach Jahrhunderten. Und doch, was ist der Eindruck den ein Napoleon auf die Gemüther der Menschen gemacht, gegen das Denkmal das sich Jesus in den Herzen der Menschen errichtet! und was sind die Wirkungen die jener hinterlassen, gegen das Werk das dieser geschaffen! Also unser Glaube hängt nicht von Schriften ab und von deren Sicherheit und Aechtheit oder Unächtheit, sondern von Thatsachen die der Geschichte angehören, und von Wirkungen die wir im Herzen tragen. Aber die schriftlichen Berichte sind eine Stütze und ein Schutz unsres Glaubens. Sie zeichnen uns das Bild dessen, den wir kennen und lieben, in ihrer heiligen Einfalt mit Zügen so lebendig wahr, so hoch und rein, so lebenswarm und überwältigend, daß wir darin den Finger Gottes erkennen und bekennen und sie als das Liebste und Beste schätzen und ehren was wir auf Erden besitzen.

Aber durch allerlei Angriffe auf diese Bücher hat sich vielfach, und vorzugsweise unter den Unkundigen, die Meinung verbreitet, als stünde es mit diesen Schriften nicht so sicher als man bisher in der christlichen Kirche geglaubt. Aber das ist ein unbegründeter Argwohn. Und wenn man vollends aus der vermeintlichen Unsicherheit der Schriften auf die Unsicherheit der Thatsachen selbst glaubt schließen zu dürfen, so ist das die höchste Willkür.

Wie steht es mit den evangelischen Berichten?

Wir dürfen nicht vergessen, es sind nicht etwa Schriften, die man einmal in einer Bibliothek gefunden und über deren Ursprung

man zweifelhaft sein könnte, weil man nichts Näheres über sie weiß. Nicht heimlich sind sie entstanden und aus der Heimlichkeit in die Oeffentlichkeit getreten, sondern aus dem Schoße der ersten christlichen Gemeinde sind sie hervorgegangen und gleichsam unter ihren Augen geschrieben. An der mündlichen Ueberlieferung der evangelischen Geschichte aber hatten sie von Anfang an ihre Kontrole, und die Erinnerung ihres Ursprungs ging ihnen stets zur Seite.

Der erste christliche Unterricht war überall Erzählung der evangelischen Geschichte; denn die Predigt des Evangeliums war Predigt von Jesu Christo. Die großen Thatsachen seines Lebens, die Worte die er geredet, das Geschick das er erfahren, sein Leiden, sein Sterben, seine Auferstehung — das waren die Themata der apostolischen Predigt. Alles Interesse der christlichen Gemeinde concentrirte sich auf die Person Jesu Christi und seine Geschichte. Es hat nie eine religiöse Gemeinschaft gegeben welche auch nur entfernt ein ähnliches Interesse an der Geschichte ihres Stifters gehabt hätte, wie die christliche Gemeinde. Denn die Thatsachen seiner Geschichte sind der Inhalt ihres religiösen Glaubens, und die Gewißheit der Thatsachen ist die Grundlage des Glaubens. Wie genau man es damit genommen, können wir noch aus der Sorgfalt ersehen, mit welcher Paulus im 1. Korintherbrief (Kap. 15) die Zeugen der Auferstehung Christi aufzählt. Die apostolischen Briefe zeigen uns, wie lebendig das Gedächtniß des Lebens Jesu in der ersten Gemeinde war. Auch wenn wir keine evangelischen Berichte hätten, so ließen sich alle wichtigeren Thatsachen des Lebens Jesu aus jenen Briefen gewinnen. Und sie sind zwanzig oder dreißig Jahre nach Christi Tod, das heißt noch in der ersten Generation der Christenheit geschrieben.

Der Christus der apostolischen Briefe aber ist ganz derselbe wie der der Evangelien. Es war natürlich daß das Bedürfniß solcher schriftlichen Berichte des Lebens Jesu sich erst geltend machte, als die erste Generation zu Grabe zu gehen begann, von den sechziger und siebziger Jahren unsrer Zeitrechnung an. Bis dahin hatte man sich in verschiedenen Kreisen — wie wir aus den Eingangsworten des Lukasevangeliums ersehen — einzelne Aufzeichnungen gemacht

um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen. Aber sie hatten nicht die ausreichende Vollständigkeit und die nöthige Sicherheit ihres Inhalts und Autorität ihres Ursprungs. Sie sind verdrängt worden durch die größeren Schriften, welche aus dem apostolischen Kreise selbst hervorgingen, und unter dem Namen der Evangelien seit dem Ende des ersten Jahrhunderts ein allgemeines Ansehen in der Christenheit erlangten. Gewiß nicht ohne göttliche Fügung ist es gerade zur Abfassung dieser vier Evangelien gekommen. Denn ihre Verschiedenheiten ergänzen sich in wunderbarer Weise zu einem reichen harmonischen Gesammtbild unsers Erlösers. Das erste Evangelium — so wird uns berichtet — hat der Apostel Matthäus für die jüdischen Christen Palästinas geschrieben, ehe er dieß Land verließ um auch in andern Ländern das Evangelium zu verkündigen. Das zweite Evangelium ist nach der kirchlichen Ueberlieferung unter den Augen des Petrus entstanden. Das dritte sagt von sich selbst, es sei eine Frucht fleißiger Nachforschungen im heiligen Lande, und ist einem vornehmen Römer zu dessen weiterer Unterweisung gewidmet, um dann durch diesen zum Eigenthum der christlichen Gemeinde gemacht zu werden. Das vierte aber bekennt sich als Bericht eines Augenzeugen und deutlich genug als eine Schrift des Apostels Johannes, und es wird uns erzählt, Johannes habe, nachdem er in Ephesus lange nur mündlich von Jesu verkündigt, auf dringende Aufforderung der Vorsteher der Gemeinde diese evangelische Schrift verfaßt. Diese Ueberlieferung bestätigt sich sowohl an den Schriften selbst als auch durch das Ansehen welches sie von Anfang an in der Kirche besaßen.

Wir haben nur wenige Reste aus der christlichen Literatur des ersten Jahrhunderts. Erst von 150 n. Chr. an wird sie reichhaltiger. Aber so gering und lückenhaft diese Literatur ist, finden wir doch in ihr mannigfache Beziehungen auf die evangelischen Schriften, und je reichhaltiger jene Literatur wird, um so reicher werden auch diese Beziehungen und um so mehr sehen wir ihr kirchliches Ansehen und ihren kirchlichen Gebrauch gesichert.[6] Und dieses *Zeugniß der alten Kirche* ist um so höher anzuschlagen, je mehr wir aus vielen einzelnen Beispielen wissen, wie genau und zähe man in der

Ueberlieferung war, auch da wo sichs um Festhaltung untergeordneter Traditionen handelte, so daß diese Genauigkeit und Zähigkeit der alten Kirche uns nur ein günstiges Vorurtheil auch für ihre Bezeugung der evangelischen Schriften erwecken kann.[7] Manche Streitfrage, auch über ganz untergeordnete Verschiedenheiten der Tradition, hat die Kirche des 2. Jahrhunderts bewegt; aber über den Evangelienkanon, diese Fundamentalangelegenheit der ganzen Kirche, wurde weder gestritten noch verhandelt, er galt von Anfang an als unfraglich abgeschlossen.[8] Und gerade demjenigen Evangelium, um welches es sich vor Allem handelt in der Evangelienfrage, dem Johannesevangelium kommt die enggeschlossene Kette der Ueberlieferung des johanneischen Kreises zu Hülfe. Denn des Apostels Johannes Schüler war Polykarp, der etwa 90 Jahre alt als Bischof von Smyrna den Märtyrertod starb. Und dessen Schüler wiederum war Irenäus, in dessen Schriften wir genaue Zeugnisse über das Johannesevangelium haben. Und Irenäus konnte darüber Genaues wissen, denn sein Lehrer Polykarp hatte ihm viel aus seinem persönlichen Verkehr mit dem greisen Apostel Johannes erzählt. Also mußte Irenäus wissen, ob das vierte Evangelium von Johannes stammt, und konnte es ihm unmöglich zuschreiben, wenn es der Zeit wie dem Geiste nach diesem Apostel so ferne lag wie die negative Kritik behauptet. Und weit über Irenäus zurück bis in die Jahrzehnte welche unmittelbar auf den Tod des Apostels Johannes folgen, reichen die übrigen Zeugnisse des 2. Jahrhunderts.

Zu dem Zeugniß der Kirche aber kommt das Zeugniß der Häretiker hinzu. Es würden die Anhänger der phantastischen gnostischen Irrlehre des 2. Jahrhunderts sich nicht auf die kanonischen Evangelien berufen und mit allen Künsten einer allegorischen Auslegung ihre Uebereinstimmung mit denselben, besonders mit dem Johannesevangelium, nachzuweisen versucht haben, wenn nicht in der allgemeinen Autorität derselben für sie die Nothwendigkeit einer solchen scheinbaren Rechtfertigung ihrer Irrlehre gelegen hätte.[9] Und nicht minder legen die frühzeitig — schon beim Beginn des 2. Jahrhunderts — entstandenen apokryphischen Evangelien, welche unsere kanonischen zur Voraussetzung haben, Zeugniß für dieselben ab.[10]

Aber es ist nicht bloß die äußere Bezeugung der Kirche oder der häretischen Sekten, welche für die Evangelien spricht: es ist ihr Selbstzeugniß, das Zeugniß welches ihre ganze Haltung und ihr gesammter Charakter für sie ablegt. Die Kenntniß der evangelischen Geschichte war ein Gemeingut der ganzen christlichen Gemeinde. Nicht erst durch die Evangelien ist diese Kenntniß vermittelt worden, sondern durch den mündlichen Unterricht, wie sie ihn Alle und sehr eingehend empfingen von den Aposteln her. Denn mit diesem Unterricht begann die Unterweisung im Christenthum. Würde man die evangelischen Berichte angenommen haben, wenn sie nicht mit diesem mündlichen Unterricht übereingestimmt hätten? Denn dieser Unterricht stammte von den Augenzeugen. Nur wenn die evangelischen Berichte auch auf solche Augenzeugenschaft zurückgingen, konnten sie Eingang finden, mochten nun ihre Verfasser selbst Augenzeugen gewesen sein wie Matthäus und Johannes und vielleicht theilweise Markus, oder ihre Erzählungen unmittelbar aus dem Munde von Augenzeugen vernommen haben wie Lukas. Diesen Charakter aber tragen die Evangelien auch an sich. Man merkt ihnen durchweg die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit an.[11] Der Hauch der Frische, der Zauber der Ursprünglichkeit ist über sie alle ausgebreitet. Darin liegt ihr Reiz, ihre fesselnde Gewalt. Wir sehen, wir hören Jesum selbst, wir leben die Geschichte mit. Es sind keine Reflexionen über die Geschichte, es sind die Thatsachen selbst leibhaftig; es sind keine schulmäßigen Darstellungen der Geschichte, es ist die Geschichte selbst, sie redet zu uns, wir werden mitten in die große Geschichte mit hineinversetzt. Und diese Unmittelbarkeit der Darstellung besteht auch vor der Untersuchung. Es sind eine Menge einzelner geographischer und anderer Notizen eingestreut. Wir können sie kontroliren. Und die Kontrole wird zur Bestätigung.

Was aber die Hauptsache ist, das ist das Bild Jesu, das sie uns zeichnen. Das konnte kein Mensch erfinden, das kann nur Kopie eines wirklichen Originals sein. Man kann von einem Menschen sagen, er sei ohne Sünde und Irrthum, das Bild der göttlichen Heiligkeit selber. Aber man könnte dieß Bild nicht zeichnen, ohne daß unser beschränkter, irrender und sündiger Geist Züge mit hineinbrächte,

welche ihren Ursprung verriethen. Hier jedoch haben wir ein vollständig durchgeführtes Lebensbild in allen möglichen Situationen, in allem Wechsel des inneren und äußeren Lebens, in den stärksten Kontrasten. Und in jedem Zuge, in jeder leisen Wendung nöthigt uns die Gestalt Bewunderung ab und zieht uns vor sich nieder auf die Kniee. So erfindet man nicht.[14] Und so konnten am allerwenigsten Juden erfinden. Denn das war nicht das Ideal, das sie etwa im Geiste trugen. Sie haben nicht ihrem Ideale Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit hat ihnen erst dieses Ideal gegeben. Denn das Ideal das sie hatten, das mochte etwa einem jüdischen Schriftgelehrten entsprechen — aber wie wenig trug Jesus davon an sich! Er war ganz das Gegentheil eines solchen. Bei der Unselbständigkeit und Abhängigkeit von der Autorität der Lehrer in religiösen Dingen, wie sie die Jünger mit dem übrigen ungelehrten Volke theilten, würden sie sich nimmermehr von dem Vorbild jener Autoritäten emancipirt und ein so ganz anderes Bild aufgestellt haben, wenn ihnen nicht in Jesus die Wirklichkeit dieses Bildes, das sie zeichnen, mit überwältigender Macht und Hoheit vor die Seele getreten wäre. Der englische Kardinal Wiseman sagt in einer seiner Reden: „Wir haben in den Schriften der Rabbinen reichlichen Stoff um uns das Muster eines jüdischen Gesetzlehrers aus ihm zu bilden; wir haben die Sprüche und die Thaten des Hillel, des Gamaliel, des Rabbi Samuel, vielleicht mehr oder weniger alle erfunden; aber alle mit dem Gepräge der Nationalideen, alle nach einer Regel eingebildeter Vollkommenheit gebildet. Und doch kann nichts weiter entfernt sein als ihre Gedanken, ihre Grundsätze, ihre Handlungen und ihr Charakter von denen unseres Erlösers. Liebhaber von zänkischen Controversen und verfänglichen Aussprüchen, eifersüchtige Vertheidiger der ausschließlichen Vorrechte ihres Volkes, feurige und zelotische Kämpfer für den geringsten Buchstaben des Gesetzes, während sie durch Sophismen sich von seinem Geist entfernen — das sind ihre großen Männer, genau das Seitenstück und Abbild der Schriftgelehrten und Pharisäer, die als der direkte Widerspruch gegen den Geist des Evangeliums so hart getadelt werden. — Wie sollten Menschen ohne alle Bildung darauf gekommen sein einen Charakter zu zeichnen, der nach

jeder Richtung hin von dem nationalen Typus abweicht? im Gegensatz zu allen den Zügen, welche durch Gewohnheit, Erziehung, Vaterlandsliebe, Religion und die natürliche Anlage selbst als die schönsten geheiligt zu sein schienen? — Es ist nicht anders möglich, die Evangelisten müssen das Bild das sie entworfen nach dem Leben gezeichnet haben, und die Uebereinstimmung der moralischen Züge die sie ihm geben, kann nur von der Genauigkeit herrühren, mit welcher ein Jeder von ihnen dieselben nachbildete."[15] Allerdings, wir könnten etwa ähnlich erfinden; aber nur weil wir eben dieses Vorbild haben. Und auch dann noch — wie würde unsre Erfindung ausfallen? Renan hat es gezeigt, der ein selbsterfundenes Ideal aufzustellen sucht, das die wesentliche Wahrheit des Evangeliums wiedergeben will. Wie ist es gerathen? Jesus wird bei aller Hoheit und Liebenswürdigkeit zuletzt ein Schwärmer und Fanatiker, der selbst unsittliche Mittel zur Erreichung seines Zwecks nicht scheut. So gerathen unsre Zeichnungen trotz dieses Vorbildes. Und nun vollends jene jüdischen Zöllner und Fischer, die so ganz andere Vorbilder hatten — wie sollten sie dieses wunderbare Gemälde entwerfen können! Dieser ihr Inhalt ist es durch den sich die Evangelien bezeugen und stets den Glauben an ihre Wahrheit wirken werden. Auch Goethe hat sich diesem Eindruck nicht zu entziehen vermocht. „Ich halte die Evangelien — sagt er einmal in den Gesprächen mit Eckermann III, 371 — für durchaus ächt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist."

Es würde für uns genug sein, wenn durch diese Zeugnisse, das äußere und das innere, nur der wesentlichste allgemeine Inhalt der evangelischen Berichte bestätigt würde. Denn ist uns nur die Person Jesu gewiß, so ist uns die Hauptsache gewiß. Aber diese Gewißheit erstreckt sich auch auf das Einzelne. Handelt es sich doch um Vorgänge, welche das Gemeingut der christlichen Gemeinde und auch den Gegnern nicht unbekannt waren. Denn — wie sich Paulus dem römischen Statthalter Festus gegenüber darauf berufen konnte — „sie waren nicht im Winkel geschehen" (Ap.-Gesch. 26, 26) sondern vor Aller Augen, und bildeten den Gegenstand vieler Verhand-

lungen mit seinen Gegnern, am Schlusse den Grund des Prozesses, den man ihm machte, und seiner Hinrichtung. Renan meint zwar: die Evangelisten haben erzählt, wie etwa ein paar alte Grenadiere von Napoleons Garde dessen Thaten erzählt haben würden; diese würden anschauliche Einzelbilder, interessante Anekdoten, einen lebendigen Eindruck von der Sache geben, aber die Dinge selbst würden sie unter einander werfen; sie würden etwa Wagram vor Marengo setzen, oder Robespierre von Napoleon aus den Tuilerien vertreiben lassen, oder Sachen von der höchsten Wichtigkeit weglassen. Aber standen die Jünger dem HErrn so ferne, wie etwa ein paar Grenadiere dem Napoleon? Von Gliedern des Generalstabs müßte er etwa sprechen: dann würde der Vergleich anwendbar sein. Und treten nicht die apostolischen Briefe — auch wenn wir uns nur auf die beschränken, welche noch kein Verständiger je bezweifelt hat — den evangelischen Berichten bestätigend zur Seite? Es ist nur Ein Einwand, welcher allen den verschiedenen Argumenten, die man gegen die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte aufgestellt hat, zu Grunde liegt, das ist die Leugnung des Wunders, die Leugnung einer höheren Welt. Das ist aber ein Einwand nicht der historischen Kritik, sondern der philosophischen Weltanschauung. Wer das Dasein der höheren Welt glaubt, wer in der Person und Geschichte Jesu Christi die Offenbarung derselben sieht, für den fällt der Grund dieses Anstoßes weg, der ist des Wunders in der Geschichte Jesu Christi gewiß, ja der muß das Wunder in derselben sogar fordern. Nur eine Bedingung müssen wir stellen, nämlich daß das Wunder einen sittlichen Zweck habe, daß es nicht willkürlich und phantastisch sei, sondern der Offenbarung der Gnade und Wahrheit diene, die in Jesu Christo erschienen ist. Und wer kennt die evangelische Geschichte und weiß das nicht und muß es nicht anerkennen? Und wollen wir hierüber noch völligere Gewißheit erlangen, so brauchen wir nur die apokryphischen Evangelien und ihre willkürlichen, sittlich zwecklosen und abgeschmackten Wundergeschichten, oder den Sagenkreis der sich um Muhamed gebildet hat mit unsern Evangelien zu vergleichen, um uns zu überzeugen, welch ein himmelweiter Unterschied hier stattfindet und wie jene Karikaturen der evangeli-

schen Geschichte zur schlagendsten Bestätigung unsrer Evangelien dienen.[16]

Zu welchen Mitteln hat man seine Zuflucht genommen, um sich der evangelischen Geschichte zu entledigen, nachdem man von vorn herein entschlossen war sie nicht anzunehmen! Strauß begann 1835 in seinem Leben Jesu die Angriffe, die seitdem in immer neuer Gestalt wiederholt wurden. Sein Gedanke war dieser: die ersten Christen haben das Bild ihres Meisters mit himmlischen Zügen, welche sie den Weissagungen des A. Testaments entnahmen, ausgeschmückt und so das Gewebe einer mythischen und sagenhaften Geschichte gebildet. Aber wahrlich, wenn die Jünger nach ihren Erwartungen ein Bild des Messias hätten entwerfen sollen, sie hätten es ganz anders entworfen. Den königlichen Sohn Davids hätten sie gedichtet und nicht den Propheten Galiläas, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Die äußere Wirklichkeit der Geschichte Jesu war ihnen mehr ein Hinderniß als eine Hülfe ihres Glaubens, denn sie war nicht nach ihren Wünschen und Hoffnungen. Nur der übermächtige Eindruck der Person Jesu hob sie über alle die Anstöße ihres Glaubens hinweg und machte ihnen gewiß, daß Er der Messias sei. Nur eine so ungewöhnliche Erscheinung, als welche uns Jesus in den Evangelien geschildert wird, konnte diese Wirkung in ihnen hervorrufen. Und wie sollte ein solcher Mythenkreis sich bilden können in dem kurzen Zeitraum, der zwischen der Geschichte selbst und ihrer Aufzeichnung verfloß?[17] und obendrein in jener Zeit des historischen Bewußtseins und reicher literarischer Thätigkeit?[18] Das widerspricht aller geschichtlichen Möglichkeit. Einzelne Legenden und Sagen können durch den ungewöhnlichen Eindruck, den eine erschütternde Thatsache oder eine großartige Erscheinung in den Gemüthern der Menschen hervorruft, erzeugt werden und zum geschichtlichen Bericht ausschmückend hinzutreten, aber nicht ein solches wunderbares Leben.

Aber Strauß bekannte selbst, daß sein Angriff ein verfehlter war; sein Meister, Baur in Tübingen, habe ausgeführt was er versucht. „Ich hatte die Festung im jugendlichen Ungestüm durch einen Handstreich erobern wollen; aber mein größerer Meister hat

erst die regelrechte Belagerung unternommen, vor welcher ihre Mauern fallen mußten."[19] Und allerdings, Baur hätte die Festung erobern müssen, wenn sie zu erobern gewesen wäre. Er schlug mit der unverdrossenen Geduld, wie sie nur deutschen Gelehrten möglich ist, einen langwierigen Weg ein, um nachzuweisen, daß wir an den verschiedenen evangelischen Schriften Denkmale späterer Zeiten und verschiedener gegensätzlicher Richtungen in der Kirche haben, auf welche deßhalb nur ein sehr unsicherer Verlaß sei. Vor Allem mußte dieses vom Johannesevangelium nachgewiesen werden. Natürlich: denn ist dieses eine ächte Urkunde der Geschichte Jesu, dann ist die höhere Ansicht von der Person Jesu gesichert. Deßhalb wurde alle Kraft angestrengt, diese Schrift in die Zeit nach 150 n. Chr. herabzurücken. Aber so mühselig diese Versuche waren, so vergeblich waren sie. Baurs Schule hat sich je länger je mehr aufgelöst, und er selbst hat am Schluß bekannt, daß immer noch die Person Jesu Christi ein großes Geheimniß der Geschichte bleibe und daß an seiner Person „jedenfalls die ganze weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums hängt."[20] Und das Räthsel seiner Auferstehung mußte er ungelöst stehen lassen. Aber wenn die Auferstehung ein Räthsel bleibt, dann ist auch die Person Jesu ein Räthsel. Und ist diese unverstanden, was soll dann alles andere Verständniß der Geschichte der Menschheit?

Wir haben eine Reihe von Schriften aus dem 2. Jahrhundert. Wenn wir diese mit den neutestamentlichen Schriften, auch mit den Evangelien vergleichen, so müßte man kein Urtheil mehr für literarische Erzeugnisse haben, wenn man nicht die enorme Kluft erkennen wollte, die Beide von einander scheidet. Das Johannesevangelium dem zweiten Jahrhundert zuweisen, das wäre ähnlich wie wenn man die geistmächtigsten Schriften Luthers zur Zeit des dreißigjährigen Krieges von einem Unbekannten geschrieben sein lassen wollte.[21] Wer das behaupten wollte, den würden alle Kundigen und Verständigen verlachen. Auch Schelling hat jenen Unterschied als den stärksten Beweis für die Ursprünglichkeit der neutestamentlichen Schriften bezeichnet, und auch Kritiker aus Baurs Schule haben jene Kluft zwischen den neutestamentlichen und den späteren Schriften — so

groß wie nur immer zwischen den Literaturprodukten einer klassischen und einer nachklassischen Periode — anerkannt.[22]

Man hat zwar viel von den Widersprüchen gesprochen, die zwischen den evangelischen Berichten stattfinden sollten, um dadurch ihr Zeugniß als zweifelhaft und ungiltig erscheinen zu lassen. Aber diese angeblichen Widersprüche berühren nicht den Kern, sondern nur Einzelheiten und Aeußerlichkeiten der Geschichte. Nirgends in aller Welt gelten solche Verschiedenheiten als ein Argument gegen die Sache selbst.[23] Und wie hat man die Evangelien gequält, um diese Widersprüche herauszubringen! Lessing verstand sich doch wohl auf Kritik. Er kann aber nicht umhin auszusprechen: „Wenn Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus (römische Geschichtschreiber) so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Silbe auf die Folter spannen, warum dann nicht auch Matthäus und Markus und Lukas und Johannes?"[24] Jene Widersprüche, die man gefunden zu haben glaubt, verdanken in der Regel ihren Ursprung einer ganz äußerlichen Betrachtung und Vergleichung der Berichte, welche unterläßt, nach dem Grundgedanken zu fragen, nach welchem ein jeder Evangelist seinen geschichtlichen Stoff ausgewählt und dargestellt hat. Auch kommt man neuerdings von jener Voreingenommenheit gegen die evangelischen Berichte mehr zurück; und auch Renan hat nicht umhin gekonnt, den geschichtlichen Kern derselben, selbst des Johannesevangeliums, anzuerkennen. Freilich behandelt er sie mit einer Willkür die nicht ihres Gleichen hat, um eine Geschichte herauszubringen, welche im Grunde nur das Erzeugniß seiner Phantasie ist.

Kehren wir denn nunmehr zurück zu unserer Frage nach der Person Jesu Christi!

Das ist das Eigenthümliche der evangelischen Berichte, daß uns in denselben allenthalben die Person Jesu entgegentritt. Es ist uns unmöglich etwa bei der Lehre Jesu stehen zu bleiben, sondern allenthalben ist es Jesus selbst, dessen Bild wir in allem was er spricht wahrnehmen. Er ist es, der seinen Worten den eigenthümlichen Reiz, jene wunderbare Mischung von strenger Erhabenheit und einschmeichelnder Liebenswürdigkeit verleiht, wodurch sie so unwider-

stehlich werden. Von Jesus selbst geht jener Hauch aus, der sich über seine Worte legt und sie zu Worten des Lebens macht. Es ist die Gestalt Jesu selbst, die uns in Allem was er redet und thut erscheint, die den Mittelpunkt der Evangelien bildet.

Welches ist das Bild Jesu, das die Evangelien uns entwerfen?

In einer abgelegenen Stadt Galiläas, so wird uns erzählt, in einem geringen bürgerlichen Hause wuchs Jesus auf. Zwar seine Geburt weist uns nach Bethlehem, der Davidischen Stadt, und wunderbare Vorgänge, welche mit derselben verbunden gewesen, werden uns berichtet. Aber die Gegenwart stand in keinem Zusammenhang mehr mit jenen früheren Vorgängen des neu anbrechenden Heils, da es war als sollte eine neue Sonne golden über Israel aufgehen, und nur noch wie ein Traum umgaben jene Wundervorgänge der ersten Tage die geringe Gegenwart. Ihre Zeugen waren meistens gestorben, unter den Ueberlebenden dort in Jerusalem und Bethlehem war die Kunde verschollen, man glaubte das wunderbare Kind unter den andern Kindern, welche Herodes seinem Mißtrauen zum Opfer gebracht hatte, mit ermordet. Niemand redete dort mehr davon. Hier in Nazareth aber wußte Niemand davon, und Maria und Joseph bewahrten die Erlebnisse wie ein Geheimniß in ihren Herzen, von dem sie zu Niemandem sprechen konnten, weil es Niemand verstand, von dem sie wohl unter sich selbst nicht zu sprechen wagten, weil sie es selbst nicht verstanden. Und am wenigsten wird wohl Maria davon zu ihrem Sohne gesprochen haben, denn wie sollte sie davon zu ihm reden? So wuchs er heran wie jeder andere Sohn im Hause seiner Aeltern.

Aber die Erinnerungen des Davidischen Hauses, die großen Weissagungen und die Hoffnungen die sich daran knüpften, lebten in den Herzen und erfüllten noch oftmals die Reden dieser Nachkommen ihres großen königlichen Ahnherrn. Das war die Luft die Jesus athmete. Und die Schrift, in die er nach jüdischer Sitte frühzeitig eingeführt wurde, war die Nahrung seines Geistes. Daran entwickelten sich seine Gedanken, daran bildete sich seine Erkenntniß, auch das Verständniß seiner selbst.

Wir möchten wohl gerne aus seiner Jugend Manches erfah-

ren, und die geschäftige Phantasie hat den leeren Raum mit allerlei Zügen legendenhafter Wundergeschichten ausgefüllt. Aber das ist Alles Erdichtung. Nur ein einziges Begebniß und ein einziges Wort ist uns im Evangelium des Lukas aufbewahrt: das Wort des zwölfjährigen Knaben im Tempel zu Jerusalem, jenes Denkmal des sich entwickelnden Bewußtseins Jesu von sich selbst. Die Festreise und die heilige Stadt mit ihren Erinnerungen, der Tempel und sein Kultus, Alles was er da sah und hörte, empfand und dachte — es mochte ihn mächtig erregt haben und gab seinen Gedanken einen neuen Schwung. Da begann denn auch das Geheimniß seines Wesens ihm klarer und gewisser zu werden. Er fühlte es und erkannte es, daß er seinem Vater im Himmel näher stehe als seinen Aeltern auf Erden, daß die Gemeinschaft Gottes mehr seine Heimat sei als das irdische Haus in dem er wohnte und aufwuchs. Wie ein erster lichter Strahl bricht dieser Gedanke und dieses Wort aus der Tiefe seiner Seele hervor und erleuchtet sein eigenes Innere. Von da begann das Wunder seines Wesens ihm immer mehr und immer deutlicher in sein Bewußtsein einzutreten. Er hat sich selbst verstehen gelernt. Aber er schwieg. Er war seinen Aeltern unterthan, er hat die Pflichten eines Sohnes erfüllt wie jeder Andere, er hat seinem Pflegevater in seinem Handwerk geholfen, er hieß der Zimmermann in Nazareth wie jener, er hat, wenn Joseph wie es scheint frühzeitig starb, an dessen Stelle als der Aelteste des Hauses für den Lebensunterhalt des Hauses gesorgt — aber er schwieg. Er trug das Wunder seines Wesens als ein stilles, seliges Geheimniß in seiner Seele und schwieg. Er ging allsabbathlich in die Synagoge in Nazareth nach jüdischem Brauch, er hörte Gesetz und Propheten vorlesen und erklären, er selbst verblieb in seinem Schweigen, demüthig wartend, bis ihm sein Vater ein Zeichen geben würde, daß er hervortreten und von dem, was er in seiner Seele still bewahrte, laut, öffentlich Zeugniß ablegen solle.

Wir brauchen uns nicht zu beklagen, daß wir von seiner Jugend und seiner inneren Entwicklung zu wenig wüßten. Wir wissen genug. Und was wir wissen aus der Zeit seiner Stille, das ist mit Einem Worte die Demuth, welche uns in dem Bilde, das uns die

wenigen Züge der geschichtlichen Erzählung vor Augen stellen, vor Allem entgegentritt.

Und das ist auch der hervorstechendste Zug in dem Bilde aus der Zeit seines öffentlichen Wirkens.

Er kommt zum Täufer, sich von ihm taufen zu lassen wie jeder Andere zum Anbruch des Himmelreichs, ob er gleich wußte, daß er der Bringer desselben sei. Der Täufer weigert sich und begehrt vielmehr die Taufe von ihm als dem Höheren und Größeren, dem er nicht werth sei auch nur die Schuhriemen aufzulösen; aber Jesus heißt ihn sein Werk auch an ihm thun: Laß es also sein, es gebührt uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Ein wunderbares Zeugniß, so wird berichtet, legt der Vater bei der Taufe über seinen Sohn ab. Jesus steigt schweigend aus dem Wasser und geht in die einsame Wüste. Dort hat er geheimnißvolle Versuchungen bestanden, und erst nachdem er darin seinen selbstlosen Berufsgehorsam bewährt, kehrt er zurück in die Nähe des Täufers, schweigend seines Weges gehend. Etliche Jünger Johannes folgen ihm nach. „Kommt und seht!“ ist sein ganzes Wort. Aber der Eindruck seiner Persönlichkeit hat sie dann für ihr ganzes Leben an ihn gebunden. Er kehrt zurück in seine Heimat, er besucht jene Hochzeit in Kana — in Allem was er thut und redet sehen wir die demüthige Zurückhaltung, die nur Schritt vor Schritt vorwärts geht auf dem Wege den Gott ihn gehen heißt, und es geduldig erwartet daß sein Berufswirken sich immer mehr entfalte und ausbreite — bis dann das wachsende Aufsehen, welches seine Worte und Thaten, welches seine ganze Erscheinung erregte, von immer weiteren Entfernungen die Schaaren zu ihm führte und er allmählich eine religiöse Bewegung hervorrief, welche die Grenzen Israels erfüllte, aber bald auch die Feindschaft seiner Gegner nur um so mehr wachrief und steigerte.

Sein Leben war ein Wanderleben voll Unruhe und Entbehrung, ein Arbeitsleben voll aufreibender Thätigkeit.

Gleich am Anfang seiner galiläischen Wirksamkeit erscheint es uns so. Er war von Nazareth aufgebrochen um Kapernaum zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit zu machen. Er hatte unterwegs gelehrt, von Volksschaaren begleitet kommt er an das Ufer des gali-

läischen Sees, er besteigt ein Schiff, sich dem Gedränge zu entziehen und von hier aus zu lehren, er beruft Jünger in seine Nachfolge, er geht in die Synagoge, lehrt und heilt unter großer Aufregung des Volks; von da in das Haus der Schwiegermutter des Petrus und befreit sie von ihrem Fieber; am Abend, nachdem der Sabbath vorüber war, bringt man ihm von allen Seiten Kranke und Besessene vor das Haus und er ist bis tief in die Nacht damit beschäftigt ihnen Hülfe zu leisten; vor Beginn des Tages bricht er auf in die Einsamkeit hinauszugehen, um in der Stille zu beten; aber auch dahin kommt man ihm nach und sucht ihn. So begann seine Wirksamkeit in Kapernaum, so setzte sie sich an anderen Orten fort, und mehr als einmal berichtet der Evangelist, daß man ihm nicht einmal zum Essen Zeit gelassen habe, und es kam wohl vor, daß er so hingenommen war von der Arbeit, daß man glaubte ihn mit Gewalt zurückhalten zu müssen, weil man fürchtete er werde von Sinnen kommen (Mark. 3, 21).

So war der Anfang jener galiläischen Wirksamkeit. Und so war es Wochen, Monate lang, über Jahr und Tag. Die Evangelien geben uns hinreichende Anhaltepunkte, um uns ein Bild seines galiläischen Berufslebens machen zu können. Es war eine äußerlich und innerlich aufregende und aufreibende Thätigkeit, welche wir ihn üben sehen. Fragen wir aber, welches die Seele dieser Wirksamkeit gewesen, so werden wir sagen müssen: es ist ein Heilandsleben, das uns geschildert wird, ein Leben das den Armen, Kranken, Verlassenen und Verachteten gewidmet war, ein Leben der Hingebung an die Unglücklichen, um das Leid des Lebens, vor Allem den Druck der Seele von ihnen zu nehmen. Die Sünder und Zöllner, die Trauernden und Weinenden — die sind es, deren Gesellschaft er aufsucht. Den Betrübten bringt er seinen Trost, und die Mühseligen und Beladenen ruft er zu sich um sie zu erquicken. Es ist der Geist der erbarmenden Liebe und der wohlthuenden Milde, der die Seele seines Thuns und Lebens bildet. Das A. Testament erzählt uns von einer Gottesoffenbarung die dem Propheten Elias zu Theil geworden (2 Kön. 19, 11 ff.): „Und siehe der HErr ging vorüber, und ein großer starker Wind, der die Berge zerriß und die

Felsen zerbrach vor dem HErrn her, der HErr aber war nicht im Winde. Nach dem Winde aber kam ein Erdbeben; aber der HErr war nicht im Erdbeben. Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer; aber der HErr war nicht im Feuer. Und nach dem Feuer kam ein stilles sanftes Sausen. Da das Elias hörete, verhüllte er sein Antlitz." So war Gott in Christo.[25]

Wenn je die Liebe auf Erden erschienen ist, so ist sie in Jesu Christo erschienen, in der Gestalt der Sanftmuth und Demuth. Aber über diese demüthige Gestalt des Sünderheilands ist doch ein Glanz der Hoheit ausgegossen, der uns unwillkürlich vor ihm auf die Kniee zieht. Wer kann ihn betrachten in seinem stillen Gang, ohne das Geheimniß der verborgenen Majestät in ihm zu ahnen und aus allem seinem Reden und Thun herausleuchten zu sehen?[26] Und aus seiner tiefsten Erniedrigung am meisten.

Man hat ihm seine Liebe mit dem Verbrechertode am Schandpfahl des Kreuzes gelohnt. Nachdem er Allen wohlgethan in seinem Leben, ist er aus diesem Leben mit der Dornenkrone auf dem Haupte hinausgegangen. Drei und dreißig Jahre etwa war er alt als er starb — und wie starb! Was menschlicher Haß Wehthuendes erfinden kann, das hat sich hier vereinigt. Und Jesus war nicht ein empfindungsloser Stoiker, der mit stolzer Verachtung auf das Leiden und die Menschen die ihm dasselbe zufügten herabsah. Er hat es alles in tiefster Seele empfunden. Je größer seine Liebe war, um so schwerer empfand er es, daß sein Volk, das zu erlösen er gekommen war, ihn so schnöde verwarf. Man kann nichts Ergreifenderes lesen als die schlichten, einfachen, schmucklosen Berichte der Evangelisten von den letzten Stunden Jesu. Fast gleichgiltig erzählen sie die Vorgänge nach einander, ohne eine Bemerkung welche die Bewegung ihrer Seelen verriethe. Aber um so erschütternder ist der Bericht. Nicht sie reden in demselben zu uns, sondern nur die Sache. Und wie redet die Sache! Es ist nicht ein gewöhnliches menschliches Leiden, was wir hier schauen. Was wir in Gethsemane, was wir am Kreuze sehen und hören, das heißt uns ein tieferes Geheimniß ahnen. Es ist ein inneres Ringen seiner Seele mit Gott das wir wahrzunehmen glauben, es sind Vorgänge der unsichtbaren Welt

die durch die Hülle der sichtbaren Vorgänge hindurchscheinen. Wir fühlen es: hier vollzieht sich eine große, geheimnißvolle That der Geschichte. Es ist das Opfer der Versöhnung das wir ahnen.

Aber unter allen diesen Leiden, die über ihn hereinbrechen, bleibt er sich gleich. Die demüthige Gelassenheit, mit der er über sich ergehen läßt was die Bosheit über ihn brachte, und die vergebende Liebe, mit der er den Haß erwidert, treten uns hier noch überwältigender entgegen als in seinem Leben. Jene hat auch den Verräther erschüttert und diese den Schächer bekehrt. Und aus dem Allen leuchtete ein so mächtiger Glanz stiller Größe und Hoheit, daß auch der heidnische Hauptmann in das Bekenntniß ausbrach: wahrlich dieser ist Gottes Sohn gewesen! Und auch wir werden sagen müssen: hier ist mehr als ein Weiser, hier ist mehr als ein Märtyrer, hier ist mehr als ein Mensch.[27] Das Geheimniß seines Leidens und Sterbens erschließt sich uns durch das Geheimniß seiner Person.

Seine Person ist ein Wunder. So müßten wir sagen, auch wenn wir nur das Leben seiner Berufszeit kennten und nichts von seinem Ursprung wüßten. Jene Verbindung von Demuth und Hoheit, die seiner ganzen Gestalt ihr unvergleichliches Gepräge gibt, die stille Macht seiner Liebe, die sein Leben zur Offenbarung des Herzens Gottes macht — das Alles ist nur die Erscheinung der Heiligkeit, welche der sittliche Charakter seiner Person und seines Wesens ist. Von dieser heiligen Reinheit seines Wesens haben wir doch alle den stärksten unabweisbarsten Eindruck. Wenn man auch alles Andere ihm absprechen wollte, dieses müßte man ihm lassen. Die Frage Jesu: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? — sie bleibt zu allen Zeiten, auch heute noch ohne Antwort.

Das Bild Jesu ist das Bild der höchsten und reinsten Harmonie, wie des natürlichen so des sittlichen Wesens.

Bei allen andern Menschen findet eine Disharmonie ihres inneren Lebens statt. Die beiden Pole des geistigen Lebens, Erkenntniß und Gefühl, Kopf und Herz, die beiden Mächte des sittlichen Lebens, Denken und Wollen — bei wem sind sie im Einklang? Dagegen bei Jesus haben wir alle den lebendigen Eindruck: hier herrscht die voll-

endete Harmonie des inneren Geisteslebens. Sein Inneres ist der absolute Friede. Wie wir es nicht vertragen könnten, uns bei ihm etwa eine einzelne Fähigkeit des Geistes überwiegend zu denken und andere dagegen zurücktretend, sondern ihn in der inneren geistigen Anlage und Beschaffenheit als völlig ebenmäßig denken müssen: so ist es auch mit seiner gesammten geistigen und sittlichen Lebenswirklichkeit. Es ist ein völlig harmonisches Menschenleben. Er ist ganz Liebe, ganz Herz, ganz Gefühl, und doch wieder ist er ganz Geist, ganz Klarheit und Hoheit des Geistes. Empfindung und Denken sind ungeschieden beisammen. Und in dem allen herrscht die größte Lebhaftigkeit — der Gefühle und Empfindungen, der Gedanken und Willensbestimmungen; und doch wird die Lebendigkeit seines inneren Lebens nie zur leidenschaftlichen Erregtheit; es ist Alles stille Größe, friedliche Einfalt, erhabene Harmonie.

Das ist das Bild, welches uns Allen aus seiner Schilderung in den Evangelien entgegentritt und wovon wir Alle sagen müssen: ja, so war er, er kann nicht anders gewesen sein. Darin aber spiegelt sich die sittliche Harmonie seines Wesens ab. Nur weil in Jesus nichts von dem sittlichen Zwiespalt war, der bei uns Andern allen durch unsre innere Welt hindurchgeht, nur darum war sein Seelen- und Geistesleben ein so harmonisches und friedevolles. Jesus stand in so voller Harmonie mit sich selbst, weil er in voller Harmonie mit Gott stand. Das war auch sein stets gegenwärtiges Bewußtsein. Er wußte sich in unbedingter Gemeinschaft mit dem Vater. Bei uns Andern allen, auch bei den frömmsten und heiligsten Menschen, hat das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott immer und überall das Bewußtsein der Sünde zum Hintergrund und zur Voraussetzung, zwar das Bewußtsein der versöhnten, der vergebenen Sünde, aber doch das Bewußtsein der Sünde. Bei Jesus war es nicht so. Es war ein reines, unbedingtes Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott. Jesus stand in stetem Gebetsverkehr mit seinem Vater, sein ganzes Leben war Gebetsleben; aber er hat nie um Vergebung der Sünde gebetet. Er hat uns gelehrt so zu beten: vergib uns unsre Schuld; — er hat nicht so gebetet, er hat diese Bitte nicht nöthig gehabt — Er allein unter Allen die vom Weibe

geboren sind. Er kannte diese Scheidewand nicht zwischen sich und seinem Vater. Seine Seele, sein Denken und Wollen war stets und völlig in dem was seines Vaters war. Aber wie ist es möglich, daß ein Mensch, der von sündigen Menschen stammt, dem allgemeinen sittlichen Gesetz aller Sterblichen so entnommen sei? Es kann sich mit ihm nicht verhalten wie mit den anderen Menschen. Sein Ursprung muß anderer Art sein als der der übrigen Menschenkinder. Sein Wesen muß über die Grenzen des bloß Menschlichen hinausgehen. Das fordert seine ganze sittliche Erscheinung.

Dasselbe lehren seine Wunder.

Die Evangelien erzählen uns viel von seinen Wundern. Sein Leben ist erfüllt von Wunderthaten. Sie gehen über alles gewöhnliche Maß der Macht und Herrschaft, welche der menschliche Geist sonst über die Natur auszuüben vermag, hinaus. Wir brauchen nicht den ganzen Umfang der verborgenen Gesetze und Kräfte der Natur zu kennen um zu wissen, daß was wir hier lesen Wunder seien. Durch keine Naturkraft kann man Wasser in Wein verwandeln, oder durch das bloße Wort dem Blinden das Gesicht, dem Tauben das Gehör, dem Stummen die Sprache, dem Aussätzigen die Reinheit, vollends dem Gestorbenen das Leben geben. Aber Jesus thut diese Wunder als wären sie ihm natürlich.[28] Es sind nicht Werke der Anstrengung, es sind Thaten der freien Macht. Man hat versucht sie aus seinem Leben zu entfernen, durch künstliche, sogenannte natürliche Erklärungen sie wegzuschaffen. Vergeblich! Man könnte eben so gut aus Alexanders des Großen oder Cäsars Leben die Waffenthaten oder die Schlachttage ausstreichen. Was bliebe dann übrig? Die Wunder bilden einen viel zu wesentlichen Bestandtheil seines Lebens und Wirkens, als daß man sie aus demselben entfernen könnte. Seine Geschichte würde dann geradezu unverständlich. Seine Wunder waren es ja, welche das Volk in solchen Schaaren zu ihm zogen, daß dadurch die Eifersucht seiner Gegner immer heftiger erregt wurde, welche den Gegenstand vieler Streitverhandlungen mit seinen Widersachern bildeten, die nicht wagten sie völlig zu leugnen, sondern sich nur so zu helfen wußten, daß sie dieselben auf dämonische Kräfte zurückführten. Auf diese Thaten haben sich

dann auch die Apostel später berufen als auf bekannte Thatsachen, von welchen viele Zeugen vorhanden seien (z. B. Ap.-Gesch. 10, 37). Und noch nach den Tagen der Apostel spricht der Apologet Quadratus von solchen vom HErrn Geheilten oder aus dem Tode Erweckten, welche noch zu der Zeit, da er schrieb (am Anfang des 2. Jahrh.) am Leben seien.[29] Kurz die Geschichtlichkeit der Wunder die Jesus verrichtete ist unleugbar.

Aber wir fühlen Alle: es ist Jesu im letzten Grunde nicht um die Wunder zu thun. Er thut sie nicht um ein Wunderthäter zu sein. Sein Herz drängt ihn, sein Erbarmen treibt ihn, sich der Elenden anzunehmen und ihnen zu helfen. Aber es ist nicht das leibliche Elend das er dabei im Auge hat. Niemand kann auf den Gedanken kommen, daß er ein Arzt habe sein wollen. Sein Augenmerk ist ein viel höheres. Sein Thun zielt auf das Heil der Seele. Er kommt nur der Schwachheit des Glaubens zu Hülfe mit seinen Wundern. Seine Wunder sind ihm natürlich, er hat das Bewußtsein der steten Wundermacht, allzeit stehen ihm, wenn er nur will, die Engel Gottes zu Diensten als seine dienstbaren Geister; aber er stellt seine Macht in den Dienst seines Berufs, seines Heilandsberufs. Seine Wunder sollen ihn verherrlichen, aber nur um den Glauben an ihn zu wirken und zu befördern, welcher das Heil der Seelen ist. Und dieses Heil, welches zu bringen er bestimmt ist, bildet er ab in seinen Wunderzeichen. Es sind lauter Thaten der Hülfe. Denn er ist nicht gekommen der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erretten. Es sind nicht willkürliche Thaten, sondern sittlich begründete und bedingte; es sind nicht bloß Thaten der Macht, sondern der rettenden Liebe; sie sind ein thatsächlicher Kommentar seiner Person und seines Worts, gleichsam die Bilderschrift zu seinem Wort. Sie zeigen uns aber zugleich: er muß selbst ein Wunder sein; er geht über das Maß des gewöhnlich Menschlichen weit hinaus.

Den Wundern zur Seite geht sein Wort. Die Wunder sind die Illustration zu seinem Wort und sein Wort hinwiederum ist die Deutung seiner Thaten. Dadurch erhalten seine Wunder erst religiöse Bedeutung. Sein Wort ist die Hauptsache; auch für uns.

Denn im Grunde ists doch so: wir glauben nicht an sein Wort um der Wunder willen, sondern wir glauben an seine Wunder um des Wortes und um seiner selbst willen. Weil wir seiner selbst und seines Wortes gewiß sind, darum sind wir auch seiner Wunder gewiß. Wäre er nicht der, der er ist, und legitimirte sich nicht sein Wort so an unsren Herzen wie es sich legitimirt — es würden auch seine Wunder nicht den Eindruck auf uns machen den sie machen. Wir würden sie als geschichtliche Thatsachen stehen lassen müssen, wir würden bekennen müssen daß wir sie nicht erklären können, wir würden ihre Wunderbarkeit anerkennen müssen, wir würden daraus folgern müssen daß Jesus mehr sei als ein gewöhnlicher Mensch; aber sie würden für unser religiöses Leben keine Bedeutung haben, sie wären uns ein geschichtliches Problem, aber sie wären uns nicht die Lösung des religiösen Problems. Das werden sie uns erst durch den Zusammenhang mit seinem Wort und seiner Person. Dadurch erst erhalten sie ihre höhere Gewißheit und ihre religiöse Bedeutung. Nun aber müssen wir auch sagen: sein Wort fordert solche Wunder, und solche Wunder fordern ein solches Wort. Beide fordern und beide bestätigen und erklären einander.[30]

Wenden wir uns zu seinem Wort!

Als einmal der hohe Rath seine Diener aussandte Jesum zu greifen und vor das Gericht zu führen, da kamen jene unverrichteter Dinge zurück und mit der Erklärung: es hat nie ein Mensch also geredet, wie dieser Mensch (Joh. 7, 46). So werden wir auch, so werden alle Zeiten sprechen müssen. Es sind achtzehn Jahrhunderte über die Erde gegangen seit Jesus gelehrt hat, die Denkweise der Menschen hat sich völlig geändert; aber sein Wort hat seine alte, ewig frische Kraft und Macht über die Gemüther bewahrt. Es bedarf keiner gelehrten Vermittlungen, keiner besondern Bildungsstufe, um es zu verstehen und seine Wirkung an sich zu erfahren. Es ist für Alle ohne Unterschied gleich verständlich und gleich mächtig. Wir sind desselben nur zu gewohnt geworden: darum übt es auf uns nicht immer die gleiche ursprüngliche Wirkung aus; aber wenn wir einmal mit erschlossenem Herzen uns ihm hingeben, dann tritt es in seiner ganzen siegreichen Macht

vor unsre Seele, gleich als träfe uns das Wort aus Jesu Munde unmittelbar.

Worin liegt diese eigenthümliche Macht seines Wortes? Es sind nicht einzelne Eigenschaften seiner Rede, in denen das Geheimniß ihrer Wirkung liegt. Jesus ist kein Dichter, kein Redner, kein Philosoph u. dgl. m.; es ist nicht der poetische Schmuck der Rede welcher entzückt, nicht die geistreiche Wendung welche überrascht, der rhetorische Schwung welcher mit fortreißt, der spekulative Gedanke welcher unsere Bewunderung hervorruft — nichts von alle dem. Man kann nicht einfacher reden als Jesus redet — mögen wir an die Bergpredigt denken oder an seine Gleichnisse vom Reiche Gottes, oder auch an das sogenannte hohepriesterliche Gebet. Man kann nicht einfacher reden als Jesus redet. Aber eben das ist es, daß er die größten, höchsten Dinge in den schlichtesten Worten ausspricht, so daß man, wie Pascal einmal sagt, fast denken möchte, er sei sich selbst nicht bewußt welche Wahrheiten er ausspricht, spräche er sie nicht zugleich mit solcher Klarheit, Sicherheit und Bewußtheit aus, daß man sieht, er weiß wohl was er sagt, indem er das Größte und Erhabenste in der schlichtesten Weise sagt.[31] Man erkennt leicht: die Welt der ewigen Wahrheit ist seine Heimat, in ihr bewegen sich stets seine Gedanken. Er redet von Gott und seinem Verhältniß zu ihm, von der überirdischen Welt der Geister, von der Welt der Zukunft und dem zukünftigen Leben der Menschen, vom Reiche Gottes auf Erden, seinem Wesen und seiner Geschichte, von den höchsten sittlichen Wahrheiten und den höchsten Aufgaben des Menschen, kurz von allen höchsten Fragen und Problemen der Menschheit so einfach und schlicht, so ohne alle Erregung seines Geistes, ohne alle Hervorhebung seines besonderen Wissens oder auch nur jene verweilende Ausführlichkeit mit der man Neues vorzutragen pflegt, als wäre das Alles ganz natürlich und selbstverständlich.[32] Man sieht: die höchsten Wahrheiten sind ihm Natur; er ist nicht bloß ein Lehrer der Wahrheit, er ist selbst die Quelle der Wahrheit; er trägt die Wahrheit in sich als sein Wesen; er darf sagen: ich bin die Wahrheit. Und dieß ist das Gefühl das wir Alle haben bei seinen Worten: wir hören die Stimme der Wahrheit selbst. Darum

haben sie eine solche Macht über die Gemüther der Menschen aller Zeiten.

Aber nicht bloß das, daß seine Worte Erscheinung seiner wunderbaren Person sind — Jesus macht auch seine Person zum Mittelpunkt aller seiner Worte. Er ist der Inhalt seiner Lehre. Er spricht zwar auch vom Reiche Gottes; aber Er ist der Bringer dieses Reichs und der Glaube an Ihn der Eingang desselben; der Besitz dieses Reiches ist für einen Jeden und für immer an Seine Person geknüpft. Zwar er ist auch der Lehrer der höchsten Moral. Seine Lehre ist reinste und geistigste Sittenlehre; es ist seine große That, daß er Religion und Sittlichkeit aus einem äußeren Thun zu einer inneren That des Geistes und Herzens gemacht hat; aber er hat sie zu einem inneren Verhältniß und Verhalten des Herzens gegen Ihn gemacht. An Ihn zu glauben und kraft solchen Glaubens Gott zu lieben, das ist seine Lehre. So spricht er also auch wenn er nicht direkt von sich redet, doch im Grunde nur von sich. Sich selbst stellt er in den Mittelpunkt aller seiner Verkündigung. Und der größte Theil seiner Worte thut dieß nicht indirekt, sondern direkt. Er gründet Alles auf seine Person. Die Sache die er vertritt, das Heil das er bringt, die Forderungen die er stellt, die Zukunft die er verkündigt — es liegt Alles an seiner Person. „Ich bin es“ — das ist sein großes Wort. So ihr nicht glaubet, daß ich es sei, so werdet ihr sterben in eueren Sünden (Joh. 8, 24) — das ist im Grunde eine Zusammenfassung seiner ganzen Lehre. Es ist ein merkwürdiges Wort. Es kann kein stolzeres, selbstbewußteres geben. Keiner der großen Lehrer der Menschheit hat je so etwas zu reden gewagt. Wir würden es auch Keinem verstatten so zu reden. Jeder hat nur die Sache betont die er brachte, und nur etwa von dieser Sache behauptet daß sie die Wahrheit sei. Die Bedeutung der Person aber ging auf in der Bedeutung der Sache. Jesus gründet Alles auf seine Person, und seine Sache besteht in seiner Person. Durchweg wirft er das Gewicht seiner Person in die Wagschale. Wenn er etwas auf das Nachdrücklichste versichern und gewiß machen will, so spricht er: Wahrlich, wahrlich ich sage euch. Nicht um der Wahrheit der Sache willen, sondern um des Rechts

seiner Person willen sollen wir dem Worte glauben. Weil Er es sagt, darum ist es wahr. Die Autorität der Sache ruht auf der Autorität der Person. Wahrlich, wahrlich ich sage euch! So spricht sonst kein Mensch. Nur Gott spricht so im A. Testament. Jesus spricht wie wenn ihm göttliche Autorität zukäme. Und er war doch der demüthigste aller Menschen! Um so stärker lautet in seinem Munde das Wort: Ich bins.

Was ist er?

Er hat was er von sich sagt in zwei Selbstbezeichnungen zusammengefaßt, die ihm stets geläufig sind. Er nennt sich den Menschensohn und nennt sich Gottes Sohn. Was bedeuten diese Namen die er sich gibt?

Er nennt sich den Menschensohn. Was will er damit sagen? Auf der einen Seite faßt er sich durch diese Bezeichnung mit den andern Menschen zusammen — er ist Einer unsres Geschlechts —; auf der andern Seite aber hebt er sich damit aus dem gesammten übrigen Menschengeschlechte heraus als den rechten schließlichen Sohn der Menschheit, als den rechten Sproß der Menschheit, als den eigentlichen Menschen, auf den die ganze Geschichte der Menschheit hinausgewollt, in dem die Menschheit ihre Einheit gefunden hat, in dem sich ihre Geschichte wendet, als dem Abschluß der alten und dem Beginn einer neuen Zeit. Dieß liegt in diesem Worte Menschensohn. Er ist die Zusammenfassung der Menschheit und das Ziel ihrer Geschichte.

Jesus hat etwas Universelles in seinem ganzen Wesen: diesen Eindruck bekommt ein Jeder. Durchweg wohnt der Geschichte der Völker der Zug ein, in einzelnen umfassender angelegten Persönlichkeiten sich zusammenzufassen. Jedes Volk verehrt solche Helden seiner Geschichte, welche in höherem Sinne als die Andern Träger und Organe seines nationalen Geistes sind und in welchen das Volk gleichsam sich selbst verkörpert schaut. Aber es bleibt doch immer nur bei Annäherungen und Ansätzen zu einer vollen Repräsentation. Vollends wenn es sich um Zusammenfassung des allgemeinen menschlichen Wesens und Geistes handelt. Auch die größten Repräsentanten des menschlichen Geistes, auch die universellsten Geister

an die wir denken mögen — wie weit bleiben sie hinter dem Ziele, Repräsentanten der Menschheit selbst zu sein, zurück! Jesus ist ein solcher Repräsentant; er ist der einzige. Er ist das leibhafte **Urbild** der Menschheit. Nicht bloß einzelne Seiten des Menschenwesens sind in ihm zur Ausbildung und Darstellung gekommen, sondern das Menschenwesen selbst tritt uns hier in seiner urbildlichen Wahrheit und Reinheit, frei von den Trübungen und Verkehrungen, welche die Sünde in dasselbe gebracht hat, entgegen. Wir sehen unsre eigene Wahrheit in ihm verwirklicht. In dieser Urbildlichkeit ist zugleich die allgemeine Vorbildlichkeit Christi begründet. So verschiedenartig die Menschen nach Individualität und Nationalität sein mögen — ein jeder findet in Jesu gleicherweise sein Vorbild. Zwar war Jesus eine individuelle und eine nationale Erscheinung, er war Marias Sohn und stammte aus Israel, sein äußeres Leben umfaßte nur einen beschränkten Kreis von Situationen — und doch trägt diese bestimmte und spezielle Gestalt seiner geschichtlichen Erscheinung durchweg so sehr den Charakter der Allgemeinheit an sich, daß er für Alle zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen das höchste, umfassendste, ein unerschöpfliches Vorbild ist. Ihm gegenüber schwindet jeder Gedanke an nationalen Gegensatz, an Entfernung der Zeiten, an Verschiedenheit natürlicher Geistesbildung: „die Hellenen werden seine Jünger, wiewohl er keine Philosophenschule unter ihnen gegründet hat; der Brahmine verehrt ihn, obwohl Männer aus der niederen Kaste der Fischer ihn verkünden; der rothe Canadier betet ihn an, wiewohl er zu den weißen Männern gehört, die jener haßt; aller Unterschied der Farbe, Gestalt, Sitte und Gewohnheit ist aufgehoben in ihm, in dem alle Söhne Adams ihre Einheit wiederfinden.“ [33]

In ihm hat die Menschheit ihre Einheit und damit die Geschichte der Menschheit ihr **Ziel** gefunden. Er ist der da kommen sollte. Die ganze Geschichte vor ihm ist eine Weissagung auf ihn. Der Gang der äußeren Geschichte, die Entwicklung der Geistesgeschichte ist auf ihn angelegt; ihr Resultat ist ihn zu fordern ohne ihn erzeugen zu können; in ihm findet sie dann ihre Erfüllung. Darin ruht die geheime Macht seiner Wirkung und das ist das

Unterpfand seines Siegs, daß Er die Forderung und das Ziel der gesammten natürlichen Entwicklung der Menschheit ist. Er ist die Erfüllung der Weissagung Israels und der Völker; denn er ist die Erscheinung des göttlichen Heilsraths. Aber er ist auch die Erfüllung der Weissagung unsres eigenen Herzens. Er ist das Geheimniß unsrer Sehnsucht. Das ist das geheime Band das uns Alle von Natur unbewußt mit ihm verknüpft und unwillkürlich zu ihm zieht. Er ist es den wir im Grunde meinen, ohne es zu wissen. Wir sind Alle auf ihn angelegt, so daß wir erst in Ihm Ruhe finden für unsere Seelen, weil die Wahrheit unsres Seins. So ist er unser Aller Ziel.

Darin ist seine universelle Stellung zur Welt begründet. Er spricht in den stärksten Worten hievon. Er bezeichnet sich als den Herrn der Welt. Das Geschick der ganzen Welt und aller Einzelnen knüpft er an seine Person, macht er abhängig vom Glauben an ihn. Ueber alles menschliche Maß hinaus geht seine Rede, wenn er hievon spricht. Er ist aber der Herr der Welt nur um ihr Erlöser zu sein. Er ist gekommen zu suchen und selig zu machen was verloren ist. Das ist es was er der Welt geben will: die Erlösung von den Sünden, das wahre Verhältniß zu Gott, den Frieden, das Heil. Er ist der Herr nur um der Erlöser, der Mittler zu sein, der die Scheidewand beseitigen will welche die Sünde zwischen den Menschen und Gott aufgerichtet hat, und die Versöhnung stiften welche die Grundlage des neuen Bundes sein soll. So redet Jesus von sich, von seinem Beruf und seiner Bedeutung.

Damit stellt er sich der gesammten übrigen Menschheit gegenüber und hebt sich über die Gleichheit mit uns weit hinaus, tritt der ganzen Menschheit gegenüber mit göttlicher Machtvollkommenheit und Autorität. Besonders wenn er von seiner Zukunft spricht. In den stärksten Worten die man sich denken kann redet er von dieser. Da er eben als ein Verbrecher gerichtet wurde und den schmählichen Tod am Kreuze vor Augen sah, da wiederholte er gegen seine Richter das Wort, das er schon vorher zu seinen Jüngern gesprochen: er werde erhöht werden zur Rechten der göttlichen Majestät, in göttlicher Herrlichkeit, umgeben von den Engeln Gottes

die in seinem Dienste stehen um seine Befehle auszuführen, erscheinen, alle Völker der Erde vor seinen Richterstuhl rufen und sie richten je nachdem sie sich gegen ihn verhalten haben. Dieses Wort hat er gesprochen, es ist eine Thatsache; denn es bildet die Grundlage seiner Verurtheilung, und es ist der allgemeine Glaube, die festeste Hoffnung der ersten Christenheit gewesen. Aber es ist ein unerhörtes Wort. In dem Munde eines jeden andern Menschen wäre es Wahnsinn. Selbst der wahnsinnige Hochmuth römischer Kaiser, die für ihre Bildsäulen religiöse Verehrung verlangten, hat sich nicht bis zu einem solchen unerhörten Gedanken verirrt. Und hier spricht der demüthigste unter allen Menschen jenes Wort, spricht es mit der größten Gelassenheit, nicht in einem Momente der Aufregung, die ihn etwa unzurechnungsfähig machte, sondern wiederholt, zur Belehrung für seine Jünger, zur warnenden Erinnerung für seine Feinde, in aller Ruhe und Gelassenheit, in einem Augenblicke wo er, äußerlich zwar der Gewalt unterliegend, innerlich aber über seine Feinde siegend, über alle Bosheit und Schlechtigkeit der Menschen durch die Erhabenheit seines sittlichen Wesens sich erhebt und den größten sittlichen Triumph feiert — da bezeichnet er sich als den gottgleichen Herrscher und Richter der Welt!

Dieses Wort muß Wahrheit sein. Denn hier gibt es kein Mittleres zwischen Wahrheit und Wahnsinn. Da hilft uns kein rationalistisches Tugendideal, da reicht auch das bloße Urbild und Vorbild der Menschheit nicht aus, sondern wir müssen die Grenzen der Menschheit verlassen und die Wurzeln seines Daseins und die Heimat seines Wesens und Lebens in Gott selbst aufsuchen, um die Möglichkeit dieses Wortes zu verstehen. Dieses Wort wäre ein unlösbares psychologisches Räthsel, wenn Jesus nicht mehr wäre als ein Mensch. Dieses Wort wäre eine Unmöglichkeit, wenn Jesus unter dieselben Gesetze des endlichen Daseins fiele wie wir. Er muß seinem Wesen nach dem Bereiche des bloß endlichen Daseins entnommen sein und dem des ewigen und göttlichen Lebens angehören. Sein absolutes Verhältniß zur Welt, das er sich beilegt, fordert ein absolutes Verhältniß zu Gott. Dieses bildet die nothwendige Voraussetzung für jenes. Nur von hier aus erklärt sich jenes, aber

erklärt es sich auch wirklich. Nur weil er zu Gott so steht wie er steht, nur darum steht er zu uns so wie er sagt. Er ist der Menschensohn, der Herr der Welt, der Richter derselben, nur weil er der Sohn Gottes ist.

So bezeichnet er sich durchgängig. Wenn er das Höchste, Innerlichste, Verborgenste, das Einzigartige und Ewige seines Wesens nennen will, so nennt er sich den Sohn Gottes. Das ist nicht etwa ein Gedanke oder eine Erfindung späterer Zeiten, das ist das Zeugniß Jesu selbst. So liegt es vor; Niemand kann es leugnen. Die ersten Evangelien enthalten das so gut wie das vierte. Wenn auch das vierte mehr in die Tiefe geht und mehr die verborgenen ewigen Gründe des Daseins und des Wesens Jesu aufdeckt als die ersten, wenn auch die ersten mehr sein Verhältniß zur Welt darstellen, während das vierte mehr sein Verhältniß zu Gott betont, welches den verborgenen Hintergrund und die Voraussetzung seines Verhältnisses zur Welt bildet —: die Sache selbst enthalten jene so gut wie dieses, und gerade jene sprechen es in einem charakteristischen Wort auf das Unzweideutigste aus, daß seine absolute Weltstellung in seinem absoluten Gottesverhältniß begründet sei. „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater — heißt es einmal bei Matthäus (11, 27) — und Niemand kennet den Sohn denn nur der Vater, und Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.“ Er steht in einem unvergleichlichen Verhältniß zum Vater. Wie das Wesen des Vaters der Welt verborgen ist, so auch das des Sohnes; aber wie der Sohn dem Vater bekannt ist, so der Vater dem Sohn. Zwischen Beiden ist die innigste Vertrautheit, während sie der Welt gegenüber im Dunkel des göttlichen Geheimnisses stehen, welches erst Christus enthüllt hat, indem er aus dieser Verborgenheit Gottes in die Welt der Menschen hereintrat. So sondert er sich von der Menschheit ab und nimmt sich mit Gott zusammen, als Einer der mit ihm zusammengehört, mehr und inniger mit ihm zusammengehört als mit den Menschen, mit denen er doch zunächst zusammenzugehören scheint. Dieß bildet denn auch das stets wiederkehrende Thema im vierten Evangelium. Er nennt sich den Sohn Gottes im absoluten Sinn. Nicht wie Men-

schen etwa Gottessöhne heißen können, vermöge der Schöpfung oder vermöge einer sittlichen Gottähnlichkeit; bei Jesus ist es Bezeichnung eines Wesens- und Lebensverhältnisses. Nicht gradeweise sondern wesentlich sondert er sich damit von den Menschen ab. Gott ist wohl auch sein Vater, aber ganz anders als der Menschen Vater. Er heißt uns sprechen: Unser Vater; er selbst nennt Gott niemals so. Sein Verhältniß zu Gott ist einzigartig. Er steht mit Gott in absoluter Gemeinschaft (Joh. 10, 33. 38); er ist die Gegenwart und Offenbarung Gottes schlechthin (14, 9 ff. Kap. 17); er trägt das göttliche Leben schlechthin in sich (5, 26), darum will er auch geehrt sein wie der Vater (5, 27); kurz er nimmt sich völlig mit Gott zusammen und tritt so als Einer, der mit Gott zusammengehört, der Welt und der ganzen Menschheit gegenüber. Aber wie kann ein Mensch so zu Gott stehen, daß zwischen beiden die innigste Lebensgemeinschaft stattfindet, ohne daß eine Schranke zwischen beiden bestände, weder die Schranke der Sündigkeit noch die der Kreatürlichkeit, wenn er nicht wesentlich mit Gott zusammengehört, also auch ewig —? Und so treibt diese Erwägung mit Nothwendigkeit rückwärts zur Forderung eines ewigen göttlichen Seins, welches Jesus im vierten Evangelium zu vielen Malen ausspricht, wenn er von sich sagt daß er von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen sei, ja wenn er die Einwendungen seiner jüdischen Gegner durch jenes merkwürdige Wort überbietet: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe denn Abraham ward bin ich (Joh. 8, 58), und wenn er dieses sein vorzeitliches Sein als ein Sein in der Gemeinschaft göttlicher Herrlichkeit und Liebe bezeichnet (17, 5. 24). Damit setzt er sich also in das ewige Wesen und Leben Gottes selbst hinein. In diesem höchsten Sinne nennt er sich Sohn Gottes.

Daß diese evangelischen Sätze eine wirkliche historische Ueberlieferung enthalten, müssen wenigstens der Hauptsache nach auch die Kritiksüchtigsten anerkennen. Auch Renan kann nicht umhin zuzugestehen, daß Jesus, wenn auch erst in späterer Zeit, sich Sohn Gottes im übermenschlichen Sinne genannt und den Glauben daran zum ersten Gebote seines Reichs gemacht habe. Freilich sieht er darin nur düstere Schwärmerei und eine fanatische Verirrung Jesu,

die er durch seinen Tod gleichsam gesühnt habe. Dann — müssen wir sagen — hätte Jesus den Tod verdient, dann hätte die jüdische Obrigkeit ihn mit Recht als Gotteslästerer verurtheilt, und er wäre nicht um unsrer, sondern um seiner eigenen Sünde willen gestorben. Aber wem, der noch nicht allen Eindruck von der sittlichen Reinheit und Hoheit seines Charakters und der ruhigen Klarheit seines Geistes verloren hat, wem ist es möglich dieß im Ernste zu denken? Wer darf es wagen, Jesum in solche trübe Niederungen geistiger und sittlicher Verirrung herabzuziehen? Wir sollen uns von ihm zu seiner Höhe emporziehen lassen, aber wir sollen ihn nicht zu unsrer Tiefe herabziehen, und obendrein in die Gesellschaft von verirrten Geistern und Charakteren, die wir nur mit Mitleiden oder mit Verachtung betrachten. Nein, für uns ist die Frage damit entschieden: Hat Jesus wirklich in diesem übermenschlichen Sinne sich Sohn Gottes genannt, dann muß es auch Wahrheit sein. Als Napoleon einst, so wird erzählt, auf Helena, wie er öfter that, auf die großen Männer der Vorzeit zu sprechen kam und sich mit ihnen verglich, da wandte er sich plötzlich an einen seiner Begleiter mit der Frage: Kannst du mir sagen wer Jesus Christus gewesen? Und als dieser gestand, er habe sich bis jetzt noch nicht die Zeit genommen darüber nachzudenken, da fuhr jener fort: Nun denn, so will ich dir es sagen. Und nun verglich er Jesus Christus mit sich und mit den Größten der Vorzeit und zeigte wie Jesus über Allen stehe, und schloß dann mit den Worten: „Ich denke, ich verstehe mich etwas auf Menschen, und ich sage dir: diese Alle waren Menschen und ich bin ein Mensch, aber — dem Einen gleicht Keiner, Jesus Christus war mehr als ein Mensch.“[34]

So muß es auch sein. Ist er wirklich der Herr der Welt wie er sagt, — so ist er es nur wenn er so mit Gott zusammengehört wie er lehrt. Die geschichtliche Person Jesu Christi und sein Wort ist eine Thatsache. Diese Thatsache kann man feststellen und sie steht fest. Aber diese Thatsache bleibt uns ein unerklärliches Räthsel, so lange wir es nicht durch sein Selbstzeugniß von seiner Gottessohnschaft uns lösen lassen. Ist er Sohn Gottes in jenem Sinne, dann ist Alles klar und alles Uebrige nothwendig. Ist aber jenes nicht der Fall,

dann wissen wir schlechterdings nicht, was wir mit ihm anfangen sollen. Aber was ist dann alle übrige Erkenntniß die wir gewinnen werth, alle Erkenntniß des menschlichen Geistes und seiner Geschichte, des menschlichen Wesens und seiner Bestimmung, wenn wir die größte Thatsache der Geschichte der Menschheit, welche die Lösung aller Räthsel und das Heil unsres ganzen Lebens zu sein behauptet, als das Unerklärlichste von Allem was es gibt stehen lassen müssen? Und wenn wir es auch immerhin stehen lassen wollten — wir könnten nicht darum herumkommen; überall tritt es uns in den Weg; wir müssen uns in ein Verhältniß dazu setzen. Es ist aber kein anderes Verhältniß zu ihm möglich, wenn es nicht der absolute Widerspruch mit sich selbst sein soll, als daß wir ihn gelten lassen als den, der er nach seinem Selbstzeugniß ist: als den ewigen Sohn des Vaters, der selbst göttlichen Wesens ist.

Das ist auch der unwillkürliche Eindruck, den wir von seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung empfangen. Es ist ein Bekenntniß des übermächtigen Gefühls, wenn Thomas, überwältigt durch die Erscheinung des Auferstandenen, in die Worte ausbricht: Mein Herr und mein Gott. Aber dieses Bekenntniß des Gefühls ist auch das Bekenntniß des Denkens, bei welchem die Bewegung unserer Gedanken schließlich mit Nothwendigkeit anlangt.

Wir haben zwei Institutionen Jesu. Er ist nicht auf Erden erschienen, um äußere Ordnungen des religiösen Lebens zu machen. In der Tiefe des Geistes und Herzens, in der Innerlichkeit des Seelenlebens wollte er den Grund seines Baues legen, den er errichtet hat und der bestehen wird wenn Himmel und Erde untergehen. Aber zwei Institutionen hat er angeordnet und hinterlassen — es sind die zwei Handlungen der Kirche, welche den äußeren Höhepunkt des christlichen und kirchlichen Lebens ausmachen, die beiden Handlungen welche wir, um sie vor allen andern auszuzeichnen, Sakramente nennen: Taufe und Abendmahl. Ihre Einsetzung durch Christus selbst steht außer Frage. Beide haben etwas Geheimnißvolles in sich und beide verkünden ein Geheimniß. Indem Jesus in der Taufe sich zwischen Gott den Vater und den heiligen Geist, den Geist Gottes mitten hineinstellt, stellt er sich damit in den Umkreis

des ewigen göttlichen Lebens und Wesens hinein und sagt von sich, daß er der Sohn Gottes sei im Sinne der Gemeinschaft des göttlichen Wesens. Indem er im Abendmahl von seinem Leib und Blute spricht, das er für die Sünden der Welt in den Tod gebe, läßt er uns den letzten Zweck seiner Erscheinung auf Erden erkennen, in welchem der ewige Liebesrath Gottes zur Offenbarung und zum Vollzuge gekommen. Die Taufe sagt uns, wer in Jesu auf Erden erschienen, das Abendmahl, wozu er erschienen. Es sind die beiden Mysterien der Trinität und der Versöhnung, welche durch diese beiden Institutionen Jesu uns thatsächlich verkündigt und gelehrt werden. Das sind die beiden Centralwahrheiten des Christenthums. Aber mit ihnen betreten wir das Allerheiligste desselben. Nur bis auf die Schwelle dieses Allerheiligsten wollte ich Sie führen, indem ich die Grundwahrheiten des Christenthums Ihnen darlegte und ihre Wahrheit und Nothwendigkeit zu rechtfertigen versuchte.

Ich bin am Ende meiner Aufgabe.

Der Weg, den wir gemeinsam zurückgelegt, ging aus von den Widersprüchen dieses Daseins, von den Räthseln des Menschenlebens, von den Fragen des Menschenwesens. Wir sahen: das Räthsel des Seins fordert Gott, den persönlichen Gott. Gott aber ist nicht eine todte Macht, sondern das Leben der Liebe, und seine Liebe hat ihn nicht ein verschlossenes Geheimniß bleiben lassen, sondern er hat sich den Menschen geoffenbart. Das Ziel seiner Offenbarung aber ist Jesus Christus. In diesem ist Gott selbst offenbar geworden. Hier lösen sich die Widersprüche unsres Daseins. Gestehen wir es uns doch, welche Widersprüche wir in uns tragen! Sie sind der Stachel der uns nicht zur Ruhe kommen läßt. Erst in Jesu Christo kommen wir zur Ruhe; in ihm lösen sich die Gegensätze. Er ist die Einheit dieser Gegensätze, von Gott und Menschen, von Heiligkeit und Sünde, von Himmel und Erde. Er ist die absolute Versöhnung. Wenn wir auch alle Räume durchmessen — wir finden höchstens den Gott der Macht. Wenn wir alle Zeiten durchmessen — wir finden höchstens den Gott der Gerechtigkeit. Den Gott der Gnade finden wir nur in Jesu Christo. Der Gott der Gnade

aber ist allein die Versöhnung der Gegensätze der Welt und unsres Herzens. In Jesu Christo haben zu allen Zeiten die Christen ihren Frieden und ihre Freude gefunden. Das gesammte Leben der ganzen Kirche ist ein Bekenntniß zu ihm. Alles ihr Thun, ihr ganzer Kultus, ihre Verkündigung, ihre Gebete und Gesänge und ihre heiligen Feiern sind nichts als ein Zeugniß von Ihm, und alle Kunst des Wortes und der bildlichen Darstellung, die sie von Anfang an in ihren Dienst genommen, ist eine Verherrlichung Jesu. Und so lange noch Dankbarkeit auf Erden sein wird, wird man Sein nicht vergessen; so lange wird sein Name in den Herzen leben und auf den Lippen schweben. Wer ihn den Menschen nehmen würde, er würde den Grundstein aus dem edelsten Bau der Menschheit reißen. Aber es ist nicht bloß das Gedächtniß eines Vergangenen, das die Christenheit bewahrt, es ist das Verhältniß zu einem Lebenden, ein persönliches, lebendiges Verhältniß. Ihm schlagen die Herzen, Ihm beugen sich die Kniee. Und stets wird das Bild Jesu, wie es uns in den Evangelien entgegentritt, seine geheimnißvolle Gewalt über die Gemüther der Menschen üben, und der Geist der von ihm ausgeht zum Bande werden, welches sie in Glaube und Liebe mit ihm verknüpft, und dadurch zum lebendigen Liebesbande auch unter den Menschen. So lange Christen auf Erden leben werden, das heißt bis zum Ende der Tage, werden sie einander erkennen an dem Gruß mit dem sie sich begrüßen: Gelobt sei Jesus Christus!

Damit lassen Sie mich schließen.

Ich habe versucht nach dem Maße meiner Kräfte Rechenschaft zu geben von dem guten Grunde unsres Glaubens. Ich habe versucht zu zeigen, daß unser Glaube nicht ein Gedicht unserer Gedanken, sondern daß er Wahrheit ist, eine Wahrheit die sich rechtfertigt vor der Vernunft, vor dem Gewissen und vor dem Herzen.

So bleibt mir denn nur dieß Eine noch übrig, daß ich das Wort, welches ich zu Ihnen habe sprechen dürfen, dem Segen Gottes befehle.

Anmerkungen.

Zum ersten Vortrag.

1. Goethe's sämmtl. Werke. Ausg. in 40 Bdn. 1840. Bd. 4. S. 264.

2. Fabri, Briefe gegen den Materialismus. 2. Aufl. 1864. Motto.

3. Die ersten großartigen Grundzüge dieser neuen christlichen Weltanschauung hat Paulus in seiner Rede auf dem Areopag zu Athen Ap.-Gesch. 17, 11—31 entworfen, und dann in den ersten elf Kapiteln des Römerbriefs weiter ausgeführt.

4. Der alte Kirchenlehrer Athenagoras sagt in seiner Vertheidigungsschrift gegen die Heiden (c. 11): „Wer unter jenen spitzfindigen Dialektikern und Philosophen hat seine Zuhörer nur in der Einsicht so weit gebracht als die gemeinsten Leute bei uns selbst in der Uebung gekommen sind?"

5. Nägelsbach, Nachhomer. Theologie 1857, S. 476 von der platonischen Spekulation: „Aber diese Spekulation wird nie zur Religion, und zwar nicht bloß weil die Masse der Spekulation unfähig ist. Vielmehr beruht jede Religion auf Thatsachen, die falsche auf vermeintlichen, die wahre auf wirklichen, und solche fehlen der Spekulation."

6. Vgl. K. v. Raumer's Geschichte der Pädagogik I. 2. Aufl. 1846. S. 37—65 und Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1855 Bd. 30: Die Humanisten und das Evangelium. Außerdem Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 1847, S. 56, und Gieseler's Kirchengeschichte II, 4. S. 480 f. — Poggius wirft dem Philelbus Dinge vor welche auch die „Buhldirnen auszusprechen sich schämen" (quae etiam prostituti et meretricarii verentur verbis proferre). Die griechische Sünde der Päderastie kam wieder auf: Puerorum atque adolescentum amores nefandos sectaris. Von seinen eigenen facetiae sagt er gegen Valla: „Was Wunder daß meine Späße einem ungebildeten und bäurischen Barbaren nicht gefallen. Dagegen werden sie von Anderen, die um ein gutes Theil gelehrter sind als du, belobt und gelesen und sie führen sie im Mund und in den Händen." Das auf den fleißigsten Quellenstudien ruhende, in hohem Grade interessante Werk von Jac. Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien, Basel 1860, gibt bei aller Hochstellung jener Kulturperiode Italiens doch eine Reihe von

Belegen für das im Texte ausgesprochene Urtheil. Ihm entnahm ich die angeführte Aeußerung Macchiavelli's Discorsi I c. 12. Aehnlich äußert derselbe c. 55: Italien sei verderbter als alle anderen Länder; dann kommen zunächst Franzosen und Spanier. Ich füge noch einige Stellen aus Burckhardts Werke bei. S. 456: „Der damalige italienische Unglaube ist im Allgemeinen höchst berüchtigt, und wer sich noch die Mühe eines Beweises nimmt, hat es leicht Hunderte von Aussagen und Beispielen zusammenzustellen." Aus Anlaß von Massuccio's Novellen äußert Burckhardt S. 460 über den Zustand der Klostergeistlichkeit: „Die Bethörung und Aussaugung der Völkermassen durch falsche Wunder, verbunden mit einem schändlichen Wandel bringen hier einen denkenden Zuschauer zu einer wahren Verzweiflung." Von Massuccio selbst die Aeußerung: „Die Nonnen gehören ausschließlich den Mönchen; sobald sie sich mit Laien abgeben, werden sie eingekerkert und verfolgt; die anderen aber halten mit Mönchen förmlich Hochzeit, wobei sogar Messen gesungen, Kontrakte aufgesetzt u. s. w. werden." Es folgt dann eine Reihe wahrhaft gräßlicher Belege. Später schildert Burckhardt die herrschende Macht des vielfältigsten Aberglaubens „und wie sowohl mit diesem als mit der Denkweise des Alterthums überhaupt die Erschütterung des Glaubens an die Unsterblichkeit enge zusammenhing" S. 550.

7. Schiller äußert über und gegen Kant in s. Abh. Ueber Anmuth und Würde, zuerst erschienen in der neuen Thalia 1793: „Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht werth und empfänglich schien. Aus dem Sanctuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert und fragte wenig darnach, ob es Augen gibt die seinen Glanz nicht vertragen. Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?" Werke, Ausg. 1847. 11. Bd. S. 354. Ueber diesen Gegensatz von Kant und Schiller in den Moralprinzipien vgl. meine Lehre vom freien Willen, 1863, S. 347 ff.

8. Goethe, Sprüche in Reimen. Werke, 3. Bd. S. 3 ff.

9. Guizot, L'Église et la société chrétiennes en 1861 p. 13: toutes les attaques dont le christianisme est aujourd'hui l'objet, quelque diverses qu'elles soient dans leur nature et dans leur mesure, partent d'un même point et tendent à un même but: la négation du surnaturel dans les destinées de l'homme et du monde, l'abolition de l'élément surnaturel dans la religion chrétienne comme dans toute religion, dans son histoire comme dans ses dogmes. So pflegt man den religiösen Gegensatz der Geister gegenwärtig in Frankreich überhaupt zu bezeichnen. Vgl. z. B. Pressensé Jesus Christus. Seine Zeit u. s. w. übers. v. Fabarius 1866 S. 1 ff. Aber auch in Deutschland. Vgl. Dav. Strauß, Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, 1864, in der Widmung S. XI: „Eine Welt-

ansicht die, mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfsquellen, den Menschen auf sich selbst und die natürliche Ordnung der Dinge stellt."

10. Ich stelle hier etliche Bekenntnisse von Vertretern dieser nichtchristlichen Weltanschauung zusammen. Strauß konnte früher die wahre Christlichkeit seiner Weltanschauung rühmen (— vgl. Zwei friedliche Blätter 1839 S. XXX ff. „Wir finden unsere heutige Weltanschauung christlicher als die urchristliche selbst" —) und seine Abhandlung über das „Vergängliche und Bleibende im Christenthum" mit den Worten schließen: „Also keine Furcht, es möchte Christus uns verloren gehen, wenn wir Manches von dem, was man bisher Christenthum nannte, preiszugeben uns genöthigt sehen! — Bleibt uns aber Christus, und bleibt er uns als das Höchste was wir in religiöser Beziehung kennen und zu denken vermögen, als derjenige, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich ist: nun so bleibt uns in ihm doch wohl das Wesentliche im Christenthum" (a. a. O. S. 132). Aber später hat er sich zum Christenthum, nämlich zum historischen, in immer schärfere Opposition gestellt. Er bezeichnet in seinem Lebens- und Charakterbild Märklins 1851 S. 125 den Naturalisten Feuerbach als den Mann, „der auf das i, welches wir gefunden hatten, erst den Punkt gesetzt" und schildert hier überhaupt den Bruch mit dem Christenthum als die unvermeidliche Forderung der Wahrhaftigkeit z. B. S. 124, 127, 130, u. ö. Und die Vorrede zum 3. Bd. seines Ulrich Hutten (1860) ist voll Bitterkeit. Aber nicht bloß ein Wort der Bitterkeit, sondern geradezu lästerlich ist das Wort S. XXIV ff: „Wir außerhalb (der Kirche) können versichern, daß nie einer von uns daran gedacht hat oder daran denken wird, weder dem alten Hauptmann Schiller zu Gunsten eines höheren Wesens die Vaterschaft an seinem Sohne abzusprechen, noch den Recepten, die dieser als Regimentsmedicus verschrieb, eine todtenerweckende Kraft beizulegen, noch den Umstand, daß über dem Begräbniß des Dichters bis heute ein Geheimniß ruht, zu der Vermuthung zu benutzen, er sei wohl bei lebendigem Leib in himmlische Regionen erhoben worden." — In seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" (1864) bezeichnet Strauß die von ihm vertretene moderne Weltansicht als eine solche, welche den Menschen auf sich selbst stellt S. IX und fügt später, diese Worte durch den Druck noch besonders auszeichnend, hinzu (S. XIX): „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen." — Neben den Aeußerungen dieses philosophisch-theologischen Repräsentanten der „modernen Weltanschauung" möge das poetische Bekenntniß von Prutz (Deutsches Museum 1862 S. 687) stehen „Kreuz und Rosen":

Nur mir kein Kreuz auf's Grab gesetzt,
Sei's Holz, sei's Eisen oder Stein!
Stets hat's die Seele mir verletzt
Das Marterholz voll Blut und Pein;
Daß eine Welt so gottbeseelt,
So voller Wonne um und um

Zu ihres Glaubens Symbolum
Sich einen Galgen hat erwählt.

— — — —

D'rum nicht das Kreuz mir auf das Haupt!
Pflanzt Rosen um mein Grab herum;
Die Rose sei das Symbolum,
D'ran eine neue Menschheit glaubt.

Ihren schärfsten Ausdruck aber hat diese Denkweise — in ihrer Anwendung auf das Gebiet des politischen Lebens — in J. B. v. Schweitzers Zeitgeist und Christenthum (Leipz. Otto Wigand 1861) gefunden. Bei der vielseitigen praktischen Wirksamkeit des Verfassers an der Spitze mehrfacher Vereine und nunmehr in der Redaktion des auf Lassallischen Prinzipien ruhenden „Socialdemokraten" ist seine Schrift von doppelter Bedeutung, und die rücksichtslose Konsequenz, mit welcher die Prinzipien, die er vertritt, geltend gemacht werden, macht sie geradezu zum Programm dieser Richtung. Ihr Grundgedanke ist die Unvereinbarkeit des Christenthums, wie jeder positiven Religion, mit dem siegreich vorandringenden Zeitgeist. Schweitzer führt ihn in folgender Weise — soweit der Inhalt des Buches uns hier interessirt — durch. Wie ist die Religion entstanden? und wodurch wird sie gehalten? Durch ein dreifaches Bedürfniß, S. 15: durch das metaphysische, welches zur Erklärung des Unerklärlichen seine Zuflucht zur Annahme einer übernatürlichen Ursache nimmt; durch das ethische Bedürfniß, welches, um das sittliche Räthsel des Bösen gegenüber dem Guten zu erklären, eine ausgleichende und vergeltende göttliche Gerechtigkeit fordert; und durch das Bedürfniß der Hülfe, welches im Gefühl der eigenen Ohnmacht sich gern an einen stärkeren Arm hält. Aber in dieser dreifachen Beziehung ist die Religion ein Erzeugniß der Schwäche, der Schwäche des Gedankens wie des Willens. Darum hat sie auch ihre Heimat bei dem schwächeren Geschlecht der Frauen S. 313 ff. Denn den Frauen fehlt die Stärke des Gedankens wie des Willens. Und alle Frauen sind zum Aberglauben geneigt, von der Königin bis zur Viehmagd S. 323. Religiöser Glaube aber ist Aberglaube, so gut wie Kartenschlagen u. dgl. S. 316 ff. — Gegenwärtig nun ist das Christenthum in einer unaufhaltsamen Auflösung begriffen. Die Wissenschaft, die Kultur zersetzt das Christenthum, zersetzt alle Offenbarungsreligion immer mehr S. 76. 84. Und der moderne Zeitgeist ist unverträglich damit. Welches ist das Prinzip des modernen Zeitgeistes? Das demokratische, die kosmopolitische Demokratie S. 99. Der Gegensatz dazu ist der Konservatismus. Religion, Christenthum, Kirche aber sind eminent konservative Mächte. So stehen denn Zeitgeist und Christenthum einander gegenüber nicht als zwei Meinungen oder Ansichten, sondern als zwei Prinzipien S. 105. Diese Gegensätze sind unverträglich; da gilt keine Schonung. „Wenn es gilt, im günstigen Augenblicke die Gewalt zu stürzen, durch welche die gute Sache systematisch darniedergehalten wird, wenn es gilt für die Verkörperung der politischen Grundsätze der neuen Zeit in ihren

äußeren Einrichtungen Platz zu schaffen, da muß mit unerbittlicher Schonungslosigkeit jedes Hinderniß rechts und links darniedergeschlagen, da muß mit eiserner Konsequenz vorgeschritten werden, einerlei ob die Bahn durch lachende Frühlingsfluren oder über Trümmer und Leichen führt." Wenn nun so der neue Kulturstaat sich erhebt, was wird in demselben an die Stelle des Christenthums treten? Eine neue Religion? Das ist unmöglich. Dieselbe Kulturentwicklung, welche das Christenthum als Offenbarungsreligion aufzulösen begonnen, macht jede neue Offenbarungsreligion unmöglich S. 190. „Der Staat der Zukunft wird ohne Religion bestehn" S. 196. „Als das wahre und wirkliche Palladium der öffentlichen Sicherheit, der bürgerlichen Ruhe und Ordnung erscheint demnach nicht die Religion, sondern das Strafgesetzbuch" S. 225. Dann wird ein Zeitalter der Toleranz und Humanität anbrechen S. 266. Und von besonderem Vortheil wird es sein, daß es dann keine Theologie und keine Theologen mehr geben wird und die dadurch zur Verfügung kommenden geistigen Kräfte in national-ökonomisch produktiver Weise zur Verwendung kommen werden S. 267. Und wie viel Geld wird man ersparen, wenn man nicht mehr für die Kirchen und Geistlichen u. s. w. zu sorgen haben wird! Wer dann noch Religion u. s. w. haben will, der mag sich's sein eigenes Geld kosten lassen S. 270. — Das ist das Programm des Zeitgeistes. So scharf stehen die Gegensätze einander gegenüber, wenn sie auch nicht überall in solcher Schärfe zum Bewußtsein oder auch zum Ausdruck kommen.

Anmerkungen zum zweiten Vortrag.

1. Strauß, Glaubenslehre I, 351.

2. Blaise Pascal, der scharfsinnige Mathematiker, geistvolle Gegner der Jesuiten und glänzende Schriftsteller aus der goldenen Zeit der französischen Literatur, hat in seinen Pensées fragmentarische Vorarbeiten für eine große Apologie des Christenthums hinterlassen, die er als das Werk seines Lebens ansah. Er erklärte zehn gesunde Jahre dazu nöthig zu haben und Gott schenkte ihm nur vier kranke. Er starb 1662, 39 Jahre alt. Unter den heftigsten Zahnschmerzen, Kopfschmerzen, Koliken, die ihn bei Tag und Nacht verfolgten, hat er sowohl die schwierigsten mathematischen Probleme (über die Cycloide) gelöst, die kein Anderer zu lösen vermochte, als auch diese Bausteine für seinen großen Bau gesammelt. Sein Tod hat den Späteren die Pflicht auferlegt, das von ihm begonnene Werk wieder aufzunehmen und fortzuführen. — Ueber Pascal vgl. Tholuck, vermischte Schriften 1. Th. 1839 S. 224 ff. Reuchlin, Pascal's Leben und der Geist seiner Schriften, 1840. Neander, Wissenschaftliche Abhandlungen herausg. v. Jacobi, 1851. Weingarten, Pascal als Apologet des Christenthums 1863. — Neuere Ausgaben seiner Pensées: Paris, Didot 1861 mit den Pensées von Nicole; die beste von Prosper Faugère 2 Bde. Paris 1844. Uebersetzungen: von Kleuker

1777 mit werthvollen Anmerkungen; nach Faugère's Ausg. von Schwartz, Lpzg. 1845, Otto Wigand, 2 Bde. Ich citire nach Faugère, füge aber die Seitenzahlen der Didot'schen Ausgabe in Klammern bei. Die angeführte Stelle steht II, 84 (49). Ueberhaupt ist der ganze Abschnitt Grandeur et misère de l'homme II, 79 ff. (44 ff.) zu vergleichen, welchem die meisten der folgenden Citate aus den Pensées entnommen sind.

3. Goethe, Gespräche mit Eckermann II, 132. Heyder, Ueber das Verhältniß Goethe's zu Spinoza. Ztschr. für die luth. Theol. u. Kirche 1866, 2 S. 266: „Goethe war zeitlebens überzeugt, daß jede Forschung, die auf ein Letztes kommen wolle, endlich bei einem unlösbaren Problem ankommt." — Daß der Mensch sich selbst ein Räthsel sei, spricht der griech. Kirchenlehrer Gregor v. Nazianz einmal (carm. de hum. nat. 1, 3, 14) ergreifend aus: „Ich saß gestern im Schatten eines Hains. Einsam verzehrte sich meine Seele. Ich war versunken in meinen Schmerz. Mich bewegten die Fragen: was bin ich gewesen? was bin ich jetzt? was soll aus mir werden? Ich weiß es nicht. Auch ein Weiserer als ich weiß es nicht. Von Nebeln umhüllt irre ich dahin. Was ich war, ist mir verschwunden; was werde ich morgen sein, wenn ich noch bin?" Vgl. auch Rousseau Émile l. IV. t. II (Oeuvres, Paris 1820, T. IX) p. 17: Nous n'avons point la mesure de cette machine immense, nous n'en pouvons calculer les rapports; nous n'en connaissons ni les premières lois ni la cause finale; nous nous ignorons nous-mêmes; nous ne connaissons ni notre nature ni notre principe actif.

4. Naville, Das ewige Leben. Sieben Reden. Uebers. v. Frieder. Preßel. Leipz. 1863. S. 15 f.

5. Goethe. Faust:

So tauml' ich von Begierde zum Genuß.
Und im Genuß verschmacht ich nach Begierde.

Vgl. auch Dalton, Nathanael, Vorträge über das Christenthum. 2. Aufl. Petersburg 1864. S. 34. Byron berechnete daß er nur 11 glückliche Tage in seinem Leben gehabt habe. Und Nelson beneidete nur den, dessen „unzerstörbare Besitzung 6 Fuß unter der Erde liegt". Ziethe, Die Wahrheit und Herrlichkeit des Christenthums. Sieben Vorträge. Berlin 1863. S. 43.

6. Pascal Pensées II, 90 (149). II, 147 (178).

7. Pasc. Pens. II, 118 (191: pour cela statt pour l'éternité).

8. Pasc. Pens. II, 88 (149). Vgl. noch p. 104 (180): nous avons une idée du bonheur et ne pouvons y arriver; nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge: incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus!

9. Pasc. Pens. II, 82 (48).

10. Das Gefühl dieser Widersprüche erzeugt die Sehnsucht, wie sie Schiller ausspricht in seinen Gedichten „Sehnsucht" und „der Pilgrim"

Ach, kein Steg will dahin führen,
Ach, der Himmel über mir
Will die Erde nicht berühren,
Und das Dort wird niemals Hier!

So ist es auch, um einen andern Dichter zu nennen, gewiß nicht bloß Anlehnung an die kirchliche Lehre, wenn in Byron's „Kain" „durch's ganze Stück eine Art von Ahnung auf einen künftigen Erlöser durchgeht" (Goethe 33, 161). Vgl. nachher Anm. 14.

11. Pasc. Pens. I, 104 (180). Ueber den Widerspruch des Wollens im Menschen vgl. auch Rousseau Émile l. IV p. 41 f.: l'homme ne'st point un; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent; et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister.

12. Vergl. hierüber Herder, Geschichte der hebräischen Poesie in seinen sämmtl. WW. zur Religion und Theologie Bd. 1. S. 160. Ders. in s. Aeltesten Urkunde rc. Bd. 7 S. 83 ff.

13. Homer's Ilias 17, 446.

14. Eine reiche Sammlung hieher gehöriger Aeußerungen findet sich in Thudichum's Uebersetzung der Tragödien des Sophokles 1. Theil, 1827. S. 311 ff. Anm. zu V. 1191 ff. des Oedipus in Kolonos. Ich hebe Einiges heraus. „Von dem Elend des Menschenlebens tönt eine leise Klage durch das ganze Alterthum, eine Klage ohne Trost bei den Aeltesten, die keiner besseren Zukunft entgegen sahen. Hinfällig, den Blättern gleich, sind die Geschlechter der Menschen (Ilias 6, 146. 21, 464), kein Wesen elender als sie (17, 446), die gleich dem Nichts (Oedipus rex 1166), ein Traum des Schattens (Pindar, P. 8, 136), traumähnlich (Aeschylos Prom. 549), des Rauches Schatten (Soph. Phil. 932. Antig. 1152), nur Scheinbilder (Aj. 126) einhergehn." „Plinius, sonst überkurz und gedrungen, wird beredt in der Schilderung unseres Elends (Hist. nat. VII. init.)." „Vor andern ergreifend ist das Epigramm des Aesopus (Anth. gr. 10, 123):

Wie dir ohne den Tod, o Leben, entfliehn? Ungezählt ist,
Was dich quälet, und schwer Beides, ertragen und fliehn.
Süß ist womit die Natur dich schmückete: Weite des Meeres,
Erde, Gestirne, die Lichtkreise der Sonn' und des Monds;
Alles das Andere Schmerzen und Furcht; und welchem des Guten
Ward, mit Vergeltung bald fasset die Nemesis ihn."

„Plutarchus gibt ein schönes Bruchstück (de consol. I, p. 276):

O komme, Tod, du unsrer Uebel sichrer Arzt,
Du Hafen aller Menschen vor der Stürme Noth.

Nie geboren zu sein, oder doch schnell wieder zu sterben, haben nach Plinius (VII, init.) Viele für das Beste gehalten." „Alexis (Athen. 3, 124. 6) führt als einen Spruch vieler Weisen an:

Es ist das Beste, nimmerdar geboren sein;
Doch wenn geboren, eilig an dem Ziel zu stehn.

Schon vor Theognis sang **Bacchylides** (Fr. 3):

> Geboren nicht sein wär' uns das Beste,
> Und nimmer zu seh'n der Sonne Strahl;

und **Theognis** selber (543 ed. Welcker):

> Nie geboren zu sein, dem Irdischen wär' es das Beste;
> Und den durchdringenden Strahl nimmer der Sonne zu seh'n:
> Doch dem Geborenen, schnell durch des Aides Thore zu dringen
> Und zu liegen mit viel deckender Erde behäuft."

Dazu noch **Soph.** Oed. Col. 1225:

> Selig nimmer geboren sein!
> Doch dem Lebenden ist fürwahr,
> Rascher woher er gekommen ist,
> Wieder zu gehen, der Güter zweites.

Die angeführten Worte des **Plinius** sind aus seiner Naturgeschichte (II. 5. 7. VII, 1) genommen. Aehnliche Zusammenstellungen auch bei Stirm Apologie des Christenth. S. 200 f., **Dalton**, Nathanael S. 49 f. und **Hettinger**, Apologie des Christenthums I, 1863 S. 52 u. 512 ff. Besonders ist Plinius' Klage über die Widersprüche des menschlichen Daseins oft wiederholt und citirt worden; vgl. z. B. Naville S. 88. Hettinger verweist auch S. 4[illegible] auf ein Gedicht **Lenau's** welches hier eine passende Stelle hat — es stammt aus der letzten Zeit vor des Dichters Wahnsinn und findet sich in seinem Dichterischen Nachlaß herausg. v. Anast. Grün (Stuttg. 1851) S. 198 —:

> 's ist eitel Nichts, wohin mein Aug' ich hefte!
> Das Leben ist ein vielbesagtes (vielbeklagtes?) Wandern,
> Ein wüstes Jagen ist's von dem zum andern,
> Und unterwegs verlieren wir die Kräfte.
>
> Ja, könnte man zum letzten Erdenziele
> Noch als derselbe frische Bursche kommen,
> Wie man den ersten Anlauf hat genommen,
> So möchte man noch lachen zu dem Spiele.
>
> Doch trägt uns eine Macht von Stund' zu Stund',
> Wie's Krüglein, das am Brunnenstein zersprang,
> Und dessen Inhalt sickert auf den Grund
> So weit es ging, den ganzen Weg entlang.
> Nun ist es leer; wer mag daraus noch trinken? —
> Und zu den andern Scherben muß es sinken.

Dem möchte ich den Schluß eines Sonetts des **Michel Angelo** gegenüberstellen, welches H. Harrys in seiner Uebersetzung der Gedichte M. A.'s (1868) unter Nr. 68 bringt:

> Du gabst dem ewgen Geist die arme Hülle,
> Du hast ihn in die Zeitlichkeit entsendet,
> Auf daß also sich sein Geschick erfülle.
> Sei du mit deiner Huld ihm zugewendet,
> Hilf ihm, o Herr, sich stärken und erheben,
> Sein Heil ist ganz in deine Hand gegeben.

Lasaulx, Ueber die Linosklage, Würzb. 1842, beginnt mit den Worten: „Es ist mehrfach bemerkt worden, daß in den meisten ächten Volksliedern etwas Sehnsüchtiges, Schwermüthiges, Klagendes vorherrsche. Sehnsucht ist ein mit dem Menschen zugleich gebornes Gefühl, von seinem innersten Wesen unzertrennlich. — Nach dem Falle mischte sich mit seiner Sehnsucht das Gefühl der Wehmuth über die verlorene Unschuld des Lebens, und diese beiden Grundgefühle des menschlichen Herzens, Sehnsucht und Wehmuth, durchdringen seitdem allen ächten Volksgesang.“ S. 9. „Eine so allgemeine Trauer über den Verlust und Untergang der ursprünglichen Schönheit des Lebens muß sich nothwendig aus einer Zeit herschreiben, die jenseits der partialen Völkergeschichte liegt: sie kann nur der Nachhall eines Gefühls sein, welches nicht bloß ein und das andere Volk, sondern die Menschheit erfüllt hat. Jener Jammerlaut ist der Grundton der frühesten Menschengeschichte (Creuzer Symb. II, 423) und zieht darum in den mannigfachsten Formen durch die ältesten Sagen der Völker.“ — Außerdem vgl. über dieses Thema Vortrag 7. Anm. 8. —

15. Pasc. Pens. II, 9 (154).

16. Pasc. Pens. II, 6 (151 f.).

17. Malebranche bei Nicolas Philos. Studien über das Christenthum. Uebers. 4. Aufl. I, 111. Und Leibnitz bei Naville S. 172.

18. Worte Naville's S. 31.

19. Sprüche in Prosa. WW. Bd. 3. S. 325. Ferner S. 181: „Der Irrthum ist viel leichter zu erkennen als die Wahrheit zu finden; jener liegt auf der Oberfläche — diese ruht in der Tiefe; darnach zu forschen ist nicht Jedermanns Sache.“

20. Nicolas I, 29.

21. Pasc. Pens. II, 172 (291. 265). J. G. Fichte, Bestimmung des Menschen WW. II. S. 293. 294. Er kommt in dieser Schrift oftmals auf diesen Gedanken zurück, z. B. S. 254. „Ist nur der Wille unverrückt und redlich auf das Gute gerichtet, so wird der Verstand von selbst das Wahre fassen.“ S. 255. „Aus dem Gewissen stammt die Wahrheit.“ S. 356. „Unser gesammtes Denken ist durch unsren Trieb selbst begründet, und wie des Einzelnen Neigungen sind, so ist seine Erkenntniß.“ Vgl. hiemit auch Goethe, Sprüche in Prosa a. a. O. S. 238: „Eigentlich kommt Alles auf die Gesinnungen an; wo diese sind, treten auch die Gedanken hervor, und nachdem sie sind, sind auch die Gedanken.“ Vgl. auch Ziethe S. 122, wo mit dem angeführten Wort Fichte's die Aeußerung von Matth. Claudius zusammengestellt wird: „Die Menschen wollen nicht, wie sie denken, sondern sie denken wie sie wollen.“

Anmerkungen zum dritten Vortrag.

1. Lichtenberg's Vermischte Schriften, nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt. Bd. I, S. 166. Oftmals citirt; z. B. auch Ziethe S. 78, Dalton S. 51. Zum Vorhergehenden vgl. Pascal, Ueber die Nothwendigkeit der Gottesgewißheit II, 29: Il est sans doute qu'il n'y a point de bien sans la connaissance de Dieu; qu'à mesure qu'on en approche on est heureux, et que le dernier bonheur est de le connaitre avec certitude; qu'à mesure qu'on s'en éloigne on est malheureux, et que le dernier malheur serait la certitude du contraire.

2. Lichtenberg I, 47. Epiktet, Dissert. I c. 16. Opp. ed. Schweighaeuser I p. 91.

3. Cicero De legibus I, 8 (24): Ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiam si ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. (Vgl. Kahnis Dogmatik I, 1861 S. 132). Artemidorus Ὀνειροκριτικῶν I cap. 8. „Kein Volk ist ohne Gott, ohne einen obersten Regenten; einige aber verehren so, andere anders die Götter." Vgl. hierüber Fabricii bibliographia antiquaria Ed. 3. 1760 p. 303 sqq., wo eine größere Anzahl von ähnlichen Aeußerungen der Alten, welche die Allgemeinheit des Gottesglaubens beweisen, beigebracht ist. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, Münster 1856 S. 15 ff. Dieß Buch, eine Frucht fünfzehnjährigen Fleißes, scheint weniger bekannt und anerkannt zu sein als es verdient. Vgl. auch Nicolas I, 154 ff. u. Hettinger S. 107.

4. Cicero De natura deorum I, 17: Intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Ueber die Beweiskraft der Allgemeinheit des Glaubens hat Fechner in seiner Schrift: Die drei Motive und Gründe des Glaubens, Lpz. 1863, S. 62—70 vortreffliche Erörterungen angestellt, indem er nachweist, wie der unberechtigte Glaube d. h. der Irrthum je länger je mehr in Konflikt gerathe mit der Natur der Dinge und seine nachtheiligen Folgen immer mehr offenbare, so daß er dadurch sich allmählich aufhebe, während dem Glauben aus seiner Uebereinstimmung mit der Natur der Dinge immer mehr Unterstützung und dadurch Bewährung erwachse und seine segensreichen Folgen zur Bestätigung seiner Wahrheit und seines Rechtes werden.

5. Besonders Tertullian in s. Schriften De testimonio animae c. 1 f. 5 f. u. Apologet. c. 17.

6. Vgl. auch Marc. Antonin. XII, 28: „Wer dich fragt, wo du Götter gesehen, oder woher dir ihr Dasein erschlossen, daß du sie so hoch ehrest, dem antworte: Erstlich sind sie auch dem Anschauen sichtbar (nämlich in ihren

Wirkungen); hiernächst habe ich ja selbst meine Seele nicht gesehen und achte sie gleichwohl." Vgl. Jacobi, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 2. Ausg. 1822 S. 11. Aehnlich Nicolas I. 202.

7. Pasc. Pens. I, 155. 156. (30. 31). Lichtenberg II, 88. Jacobi a. a. O. S. 9.

8. Matthias Claudius Werke, 7. Aufl. 1844. 1. Bd. S. 10. Es sei mir verstattet noch einige schöne Zeugnisse anzuführen. Der Heide Kleanthes (um 260 v. Chr.) besingt seinen Zeus mit den Worten:

„Höchster, unsterblicher Gott, vielnamiger, ewiger Herrscher,
Waltender in der Natur, du Lenker des Alls nach Gesetzen,
Heil dir! mit dir zu reden ist jeglichem Menschen gestattet:
Sind wir doch deines Geschlechts; ein Grundton wurde gegeben
Jedem der Wesen zur Stimme, die leben und weben auf Erden;
Damit will ich dich preisen und immer erheben dein Machtwort."

(Knapp Christoterpe 1844 S. 80 f.). Und der Kirchenlehrer Gregor v. Nazianz singt in seinem Hymnus „an den Namenlosen":

Alles verkündet nur dich, was spricht und was mangelt der Sprache;
Alles verehret nur dich, was denkt und was ohne Gedanken;
Denn vor dir sind die Wünsche gemein und gemein sind die Schmerzen
Aller, es flehet dich Alles und Alles hebet, erkennend
Deiner Verkündigung Zeichen, nach dir hin die schweigende Hymne.
In dir kommt Alles zur Ruhe, zu dir strömt Alles geschaaret.

9. Jacobi a. a. O, S. 7 u. 189. Pasc. Pens. II, 113 f. (243): Dieu est un dieu caché.

10. Pasc. Pens. I, 9, 8. 58. II, 113. 114. 118 u. ö. (242—246).

11. Aristoteles de mundo c. 6. Cicero Tuscul. I c. 28. De divinat. II c. 76. Vgl. Kahnis a. a. O. S. 157—161, wo auch das Nähere über die Geschichte dieses Beweises beigebracht ist.

12. Guizot, L'église et la société chrétiennes p. 14. Vgl. auch Napoléon, Mémorial de Sainte-Hélène par Las Cases T. IV p. 160: Tout proclame l'existence d'un dieu, c'est indubitable. p. 162: Dire d'où je viens, ce que je suis, où je vais, est au dessus de mes idées, et pourtant tout cela est. Je suis la montre qui existe et ne se connait pas. T. V. p. 324.

13. Vgl. die eingehende Behandlung dieses Beweises bei Kahnis a. a. O. S. 161—168. Unter den Aeußerungen der Alten ist besonders Cicero de natura deorum II, 37 auszuzeichnen, wo Cicero mit Nachdruck gegen die Möglichkeit eines Zufalls polemisirt; denn warum sollten nicht durch zufällige Mischung des Alphabets auch poetische Verse oder durch das zufällige Zusammentreffen der Atome kunstreiche Bauwerke entstehen können, wenn diese bildungsreiche und schöne Welt durch zufällige Verbindung von Körpern ohne einen göttlichen Verstand entstanden ist? Und auch Kant, der die Giltigkeit aller dieser Beweise in Abrede stellte, gestand zu: „Dieser Beweis ist der älteste,

klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, weil er selbst im Denken sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Wesen und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse weisen aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung." Vgl. Kahnis a. a. O. S. 164 f.

14. Thiers führt in s. Histoire du Consulat et de l'Empire tom. III p. 220 folgende Aeußerung des „Generals Bonaparte" gegen den Gelehrten Monge, den er viel in seiner Gesellschaft hatte, an: „Hören Sie, meine Religion ist sehr einfach. Ich blicke hin auf dieses Universum, so weit und groß, aus so vielen Theilen zusammengesetzt, so prachtvoll! und ich sage mir, daß es nicht das Ergebniß eines Zufalls sein kann, sondern das Werk irgend eines unbekannten Wesens, das allmächtig ist und den Menschen in demselben Grade übertrifft wie das Universum unsere schönsten Kunstwerke. Sehen Sie zu, Monge, nehmen Sie Ihre Freunde, die Mathematiker und Philosophen, zu Hülfe, ob Sie wohl einen triftigeren und entscheidenderen Grund finden können! Was Sie auch anstellen mögen ihn zu bekämpfen, Sie werden ihn nicht entkräften." Nicolas I, 75.

15. Vgl. Perty, Anthropologische Vorträge 1863 S. 39: „Manche haben von Ideen gesprochen, welche sich im Laufe der Zeiten ändern und mit ihnen die Organismen, die deren Verwirklichung sind: — aber Ideen setzen ein solche erzeugendes Prinzip voraus. Einige, welche kein schaffendes Prinzip annehmen, lassen den Kosmos selbst das Vernünftige sein; ein Lebendiges und Vernünftiges und dabei Bewußtloses!" Rousseau Émile l. IV. t. II p. 36 f.: Il ne dépend pas de moi de croire que le matière passive et morte a pu produire des êtres vivans et sentans, qu'une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligents, que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent. — Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage; je le vois, ou plutôt je le sens et cela m'importe à savoir.

16. Maistre, Abendst. v. St. Petersburg I, 116 bei Hettinger S. 127 Anm.

17. 1782 schrieb Joh. v. Müller mitten aus seinen großen historischen Studien von Kassel aus an seinen Freund Karl Bonnet, von dem ihn bis dahin die Verschiedenheit der Glaubensansichten noch getrennt hatte: „Sie lieben mich, mein theurer, verehrter Freund; werden Sie mich aber nicht noch mehr lieben, wenn ich Ihnen ähnlicher sein werde, wenn Sie erfahren, daß uns fortan nichts mehr scheiden wird. Seit ich in Kassel bin, las ich die Alten, ohne auch nur Einen auszunehnen, nach der Zeitordnung in welcher sie lebten; und sobald mir irgend eine bemerkenswerthe Thatsache aufstieß, machte

ich mir Auszüge. Ich weiß nicht, warum es mir vor zwei Monaten in den Sinn kam, einige Blicke in das Neue Testament zu thun, ehe meine Studien zu der Zeit vorgeschritten waren, in welcher es geschrieben ward. Wie soll ich Ihnen ausdrücken was ich darin fand! Ich hatte es seit vielen Jahren nicht mehr gelesen, und ehe ich es zur Hand nahm, war ich gegen dasselbe eingenommen. Das Licht, welches Paulus auf der Reise gen Damaskus blendete, war für ihn nicht wunderbarer, nicht überraschender, als für mich da ich plötzlich entdeckte: die Erfüllung aller Hoffnungen, die höchste Vollkommenheit der Philosophie, die Erklärung aller Revolutionen, den Schlüssel zu allen scheinbaren Widersprüchen der physischen und moralischen Welt, das Leben und die Unsterblichkeit. Ich erblickte das Wunderbarste durch die kleinsten Mittel vollführt. Ich erkannte die Beziehungen aller Revolutionen Asiens und Europas auf das elende Volk, bei welchem die Verheißungen niedergelegt waren, wie man wichtige Papiere Jemandem anvertraut, der sie weder lesen noch verfälschen kann. Ich sah die Religion in dem für ihre Erscheinung günstigen Augenblick zu Tage treten, und in der Weise, welche die geeignetste für ihre Annahme war.... Die ganze Welt schien dazu nur geordnet, die Religion des Erlösers zu begünstigen, und wenn diese Religion nicht die eines Gottes ist, so verstehe ich nichts mehr. Ich habe kein Buch darüber gelesen; bisher aber fehlte mir bei meinen Studien der früheren Zeiten immer Etwas, und erst seit ich unsern Herrn kenne, ist Alles klar vor meinen Augen, mit ihm giebt es Nichts was ich nicht zu lösen vermöchte." WW. 15, 315 ff. Auch bei Naville S. 156 f. Augustin nennt die Geschichte ein Gedicht des göttlichen Verstandes (De civ. XI, 18: deus ordinem seculorum tanquam pulcherrimum carmen honestavit).

18. Vgl. das Nähere hierüber bei Kahnis a. a. O. S. 153 ff. Zum Vorhergehenden vgl. auch Nicolas I, 81 ff.

19. Cic. De legg. II, 4. und das schöne Fragment aus Cic. de republ. I, 3 bei Lactant. Div. instit. VI, 8. Die Liter. dieses Beweises z. B. bei Hahn Lehrb. des christl. Glaubens I, 228.

20. So z. B. oftmals Strauß, Glaubenslehre I, 393. Leben Märklins S. 155 u. ö.

21. Pasc. Pens. II, 314. 315 (219. 245).

22. Zur näheren Belehrung hierüber verweise ich besonders auf die treffliche Schrift von Weißenborn, Vorlesungen über Pantheismus u. Theismus, Marburg 1859. In seiner Abh. über das Verhältniß Goethe's zu Spinoza (Ztschr. für luth. Theol. 1866, 2) hat Heyder darauf aufmerksam gemacht, daß der Pantheismus in zwei große Hauptformen sich theile, in den orientalischen und occidentalischen. Jener läßt die Welt in Gott untergehen, dieser Gott in der Welt. Jenem ist Gott die Ruhe, diesem Bewegung; dort ist Gott das Sein, hier ist Gott Werden, Prozeß. Deßhalb wird jener der wirklichen Welt nicht gerecht und mächtig im Gedanken, während dieser im

Grunde kein Absolutes gewinnt; denn jener kennt kein Werden, dieser kein Sein, im Prozeß des Endlichen wird Gott stets ohne je wahrhaft wirklich zu sein.

23. Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1785. Wogegen Mendelssohn: Moses Mendelssohn an die Freunde Lessing's. Ein Anhang zu Herrn Jacobi's Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Berlin 1786. Nach Engel's Versicherung hat die Veröffentlichung jener Briefe den nächsten Anlaß zu Mendelssohn's Tod gegeben — so sehr ging es diesem zu Herzen, daß sein Freund Lessing ihm ein solches Geheimniß wie seinen pantheistischen Glauben vorenthielt, während er es Jacobi in jenem Gespräche in Wolfenbüttel sofort offenbarte. „Doch Herr M. wäre vielleicht ohne die Briefe gestorben", meint Claudius. Vergl. überhaupt Matth. Claudius Werke Bd. V. S. 102—120.

24. Einen poetischen Dolmetscher hat Spinoza besonders an Auerbach gefunden, z. B. in seinem jüngsten Roman Auf der Höhe. Schelling aber hat in einem interessanten Gedicht (aus dem Jahr 1800) eine poetische Darstellung seiner pantheistischen Spekulation gegeben (Sämmtl. W. Abth. 1. Bd. 4. S. 546 ff.). Etliche Zeilen daraus mögen hier folgen:

Die Kraft wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschossen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden,
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe schießen,
Sein' Glieder und Organ' verlängern,
Jetzt wieder kürzen und verengern,
Und hofft durch Drehen und durch Winden
Die rechte Form und Gestalt zu finden.
Und kämpfend so mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element,
Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einen Zwergen eingeschlossen,
Von schöner Gestalt und graden Sprossen
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum,
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich grüßt und mißt.
Könnt' also zu sich selber sagen:
„Ich bin der Gott den sie im Busen hegt,
Der Geist der sich in Allem bewegt;
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,

Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht.
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben."

25. Vgl. Friedr. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier 1808 S. 127. 97. 98. 114; Jacobi, Von den göttlichen Dingen S. 154 f. Naville, Der himml. Vater S. 217. „Die Vergötterung des Menschengeistes ist die Rechtfertigung aller seiner Thaten und zieht als unmittelbare Folge die Vernichtung aller Sittlichkeit nach sich."

26. Vgl. das poetische Bekenntniß der Hoffnungslosigkeit des Pantheismus in Rückert's schönem Gedicht: Die sterbende Blume. Die Forderung persönlicher Fortdauer nennt der Pantheismus den anspruchsvollen Egoismus des Individuums z. B. Strauß, Leben Märklin's S. 156.

27. Vgl. was Stahl hierüber sagt in s. Fundamenten einer christlichen Philosophie S. 24 ff.

28. Vgl. hierüber Stahl a. a. O. S. 14 ff. — Ueber die Unmöglichkeit das Bewußte aus dem Bewußtlosen hervorgehen zu lassen vgl. z. B. auch Rousseau Émile IV t. II p. 36: Il ne dépend pas de moi de croire — que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent.

29. Pascal, Pensées II, 198 (287) II, 171 (292). Nicolas I, 147 f. führt folgende Stelle aus der Lélia von George Sand an, die wohl aus eigener Erfahrung sagen konnte, ob menschliche Liebe uns die Befriedigung gibt die wir suchen: „Der Himmel thut uns Noth, und den haben wir nicht. Darum suchen wir den Himmel in einem Geschöpfe das uns ähnlich ist, und vergeuden für dasselbe alle hohe Kraft die uns zu edlerem Gebrauche verliehen war. Wir verweigern Gott das Gefühl der Anbetung, ein Gefühl das nur darum in uns gelegt worden um uns zu Gott wieder hinzuführen; wir übertragen es auf ein unvollkommenes und schwaches Wesen, welches nun der Gegenstand unserer Abgötterei wird" u. s. w.

30. Ludwig Feuerbach hat 18 Seiten lang den Tod besungen „Reimverse auf den Tod" 1830. WW. III, 91—108.

Es zieht mich fort von diesem Leben,
Daß ich dem Nichts mich thu' ergeben.
Die alte Fabel lehret zwar:
Ich käme zu der Engelschaar;
Doch das ist Wahn der Theologen,
Die uns von jeher angelogen.
Mein leidiges Derselbesein
Das modert in dem Todtenschrein;
Es endet die Identitas,
Der Tod ist nicht ein leerer Spaß.

— — —

D'rum liebes Ich, ade! ade!
Auf ewig hin! o weh! o weh!

O liebe Seel' o jammre nicht,
Wenngleich das Ich zusammenbricht.

— — —

Es zieht mich in das Nichts hinunter
Als neuen Lebens Feuerzunder:

— — —

Zu euch, ihr lieben Kindelein,
Die ihr statt unsrer tretet ein,
Und athmet eure Lebensluft
Aus unsrer kalten Todtengruft.

— — —

Ich muß im Nichts zu Grunde geh'n
Soll neues Ich aus mir entstehn u. s. w.

Diesen Reimversen geht eine Reihe von Abhandlungen über den Tod voran S. 1 ff., in denen der Tod verherrlicht wird, z. B. S. 20: „Der zeitliche sinnliche Tod setzt als seinen Grund einen unzeitlichen, übersinnlichen Tod voraus. Dieser ewige, übersinnliche Tod ist — Gott.“

Anmerkungen zum vierten Vortrag.

1. Vgl. K. v. Raumer, Kreuzzüge 1. 1840. S. 110. Kurtz, Bibel und Astronomie 4. Aufl. 1858 S. 21 Anm.

2. Dieselbe Grundanschauung ist ausgesprochen in O. L. Erdmann's (in Leipzig) Vortrag über das Verhältniß der naturwissenschaftlichen Forschung zum religiösen Glauben im amtlichen Bericht über die 34. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Karlsruhe im Sept. 1858, Karlsr. 1859, S. 19 ff. Zum Belege mögen einige Sätze hier folgen: S. 20: „Eine Grenze kann und darf die Naturwissenschaft ihrem Wesen nach nicht überschreiten — ich meine die Grenze, über welche hinaus keine sinnliche Erfahrung und kein auf sinnliche Erfahrung gegründeter Schluß möglich ist.“ S. 21: „Die Erfahrung, auf welche alle Naturwissenschaft gegründet ist, kennt kein Entstehen aus Nichts und kein Vergehen zu Nichts. Ist aber darum ein solches Entstehen und Vergehen unmöglich d. h. widerspricht die Annahme desselben der Vernunft, den Denkgesetzen? Gewiß nicht! Es ist wahr, wir haben keine Vorstellung von dem Nichts, das vor der Schöpfung sein mußte; wir begreifen es nicht. Ist denn nur aber das möglich, was wir uns vorzustellen, was wir zu begreifen vermögen?“ „Die Frage nach dem Ursprung des Materiellen, die Frage der eigentlichen Schöpfung wird dem Menschengeiste niemals sich erschließen. Sie ist kein Gegenstand der Wissenschaft. Die Materie ist für uns ein Gegebenes.“ S. 22: „Die Wissenschaft hat keine Antwort auf die vorhin gestellten Fragen (über den Ursprung der Materie u. s w.); sie berühren eine Grenze, welche menschliche Forschung nimmer überschreiten wird. Hier endet die Wissenschaft, hier beginnt die Religion, sie allein hat eine Antwort auf jene Fragen, indem sie uns den Glauben lehrt an Gott den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden.“ — Vgl. auch A. v. Humboldt: „Die Kosmogenie setzt die Existenz aller jetzt im Weltall zerstreuten Materie voraus und beschäftigt sich nur mit den mannigfaltigen Zuständen, welche diese Materie durchlaufen ist, bis sie ihre dermalige Form und Mischung erhalten hat. Was außer diesem Kreise liegt, gehört zu den Anmaßungen der philosophirenden Vernunft,“ in dem Aufsatze: Die Entbindung des Wärmestoffs u. s. w. in Molls Jahrbb. der Berg- und Hüttenkunde 3. Bd. S. 6. Tholuck, Vermischte Schriften. Bd. II S. 155. Selbst Virchow bekennt (Archiv für pathol. Anatomie 1855, 16. Heft, bei Fabri Briefe geg. den Materialism. 2. Aufl. 1864 S. 61): „Ich habe ausdrücklich erklärt, daß die Naturforschung nicht im Stande sei das Räthsel der Schöpfung zu

lösen." In seinen Vorträgen über „die Thatsachen des Glaubens" 1865 bringt Stutz, ein Geologe in Zürich, S. 61—70 eine Reihe von Aeußerungen der bedeutendsten Naturforscher, des Chemikers Liebig, des Physikers Boyle, des Geographen Ritter, des Chemikers Schönbein, des Botanikers Martius u. s. w., welche die Grenzen der Naturforschung und die Nothwendigkeit des Gottesglaubens aussprechen.

3. Vgl. Wuttke, Ueber die Kosmogonieen der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel. 1850.

4. Vgl. Fabri Briefe u. s. w. S. 224, wo auch eine entsprechende Aeußerung A. v. Humboldt's angeführt ist.

5. Vgl. Hettinger S. 164 u. Fabri S. 66. An die trefflichen Erörterungen dieser beiden Schriften (bes. Hett. 178—185. Fabri S. 82—86) schließt sich die folgende Kritik des Materialism. mehrfach an. Eine treffliche Kritik des Materialismus gibt auch Guizot in seinen Méditations II, 313 ff., wo er besonders — wie es auch hier im Folgenden geschieht — nachweist, daß der Materialismus mit willkürlichen Hypothesen agire, vgl. S. 329.

6. Kant, Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft 3. Hauptst. 3. Lehrsatz. Werke Bd. 5. S. 407. Außerdem vgl. Erdmann a. a. O. S. 21: „Was hat die (angeblich) von Ewigkeit bestehende Materie zuerst in die Bewegung gesetzt, deren Folge die heutige Gestaltung war?" „Wie erwachte auf der Erde das Leben der Thier- und Pflanzenwelt — zuletzt das Menschenleben?" — Fabri S. 84 u. Hettinger S. 174 führen aus Virchow Ges. Abh. 1856 die Stelle an: „So wenig eine Kanonenkugel sich durch die Kräfte, die ihr innewohnen, bewegt, und ebensowenig die Kraft, mit der sie andere Körper trifft, eine einfache Resultante der Eigenschaften ihrer Substanz ist, so wenig die Himmelskörper sich durch sich selbst bewegen oder die Kraft ihrer Bewegung einfach aus ihrer Form und Mischung abgeleitet werden kann, so wenig sind auch die Lebenserscheinungen ganz und gar aus den Eigenschaften der die einzelnen Theile zusammensetzenden Substanz zu erklären." Ferner Cornelius, Ueber die Bildung der Materie 1856 S. VIII. 16. 18. 19: „Wie es zugehe, daß ein Atom durch den leeren Raum auf ein anderes wirke, ist schlechthin unbegreiflich" bei Wilmarshof, Das Jenseits 1. Abth. 1863 S. 23. Eine gründliche Widerlegung der neueren Atomenlehre hat Fichte in der Zeitschr. für Philosophie 1854. 24. Bd. S. 24—46 geliefert.

7. Z. B. Czolbe bei Fabri S. 89.

8. Spinoza, Ethik, 4. Buch, Vorr. Als Beispiel aus der modernen Naturwissenschaft vgl. Schleidens Polemik bei Fabri S. 134 f. oder Büchner, Natur und Geist 1857 S. 267 ff.: „Der schädliche und zu zahllosen Irrthümern und falschen Anschauungen führende Zweckmäßigkeitsbegriff." „Die ausgezeichnetsten Forscher in den verschiedensten Branchen der Naturwissenschaften haben sich in den letzten Jahren mit großer Energie und Einstimmigkeit gegen die Anwendung des philosophischen Begriffs der Zweckmäßigkeit

— erklärt" u. s. w. Es ist das Verdienst Trendelenburgs in seinen Logischen Untersuchungen 2. Aufl. 2 Theile 1862 den Zweckbegriff in seiner Nothwendigkeit nachgewiesen und wieder zu Ehren gebracht zu haben. Vgl. den Abschnitt: der Zweck Th. 2 S. 1 ff. Die folgenden Ausführungen im Texte beruhen hierauf und sind theilweise wörtlich diesen philosophischen Erörterungen entnommen. Auch Fabri S. 135 verweist darauf und Hett. S. 178 ff. schließt sich an jene philosophische Abhandlung an. Ich kann dieselbe denen die sich genauer hierüber unterrichten wollen nicht dringend genug empfehlen. Ich hebe einige Stellen aus. S. 3: „So wird das Auge im Dunkel des Mutterleibes zubereitet, damit es geboren dem Lichte geöffnet werde. Das Auge bildet sich in der verschlossenen Werkstatt der Natur, aber dennoch entspricht es dem Lichte, das in unendlicher Entfernung von derselben entspringt" u. s. w. S. 4: „Das Licht hat das Auge nicht gemacht noch erregt, und doch sehnt sich nach ihm die schlummernde Kraft des lichthellen Nerven." „Allenthalben erscheint in den entsprechenden Gegensätzen der äußern und der innern Thätigkeit eine Uebereinstimmung." „Der Zweck regiert das Ganze und bewacht die Ausführung der Theile." S. 5: „Wie sich in dem Werkzeuge des Gesichtes der Zweck offenbart, so wiederholt er sich auf ähnliche Weise in den empfänglichen Organen der übrigen Sinne." Er erinnert dann S. 8 ff. daran wie Cuvier die Einheit des thierischen Organismus in der Zweckbeziehung der einzelnen Theile desselben auf einander nachgewiesen habe. Gehen wir zum Menschen über, „so stimmt auch hier das Niedrige zu dem Höchsten." S. 11. S. 12. „In dem Niedern liegt ein Vorblick auf das Höhere und das Ganze ist aus Einem Gedanken entworfen. Was sich in sich zu vollenden scheint, wie selbständig in sich geschlossen, dient wieder als Glied einem umfassenderen, bedeutsameren Leben." „Wenn der Zweck sich erhebt, so ergreift er den schon verwirklichten Zweck als Mittel." S. 14: „Daß das Ganze früher sei als die Theile, wie Aristoteles sich ausdrückt, das liegt in dem Samen und der Entwicklung desselben sichtbar vor Augen. Die Macht des Ganzen wirkt ehe es da ist, damit es werde." S. 21: „Hiernach erzeugt die wirkende Ursache das Ganze aus den Theilen, und umgekehrt der Zweck die Theile aus dem Ganzen." S. 24 f.: „Eine bewußtlose Zweckmäßigkeit ist zwar das Faktum der bildenden Natur, aber nicht mehr als ein Faktum. Wenn man in dem Worte schon das Räthsel glaubt gelöst zu haben, so hat man es vielmehr nur geschärft, denn wie kann die tiefsinnige Zweckmäßigkeit bewußtlos und blind gedacht werden?" S. 25: „Das Alltägliche hört nicht auf, weil es alltäglich ist, ein Wunder zu sein." S. 26: „Die wirkende Ursache, der gewöhnliche Gesichtspunkt des Verstandes, zeigt sich in dem ganzen vorliegenden Falle ohnmächtig." „Zwischen dem Licht und dem Auge, zwischen dem Schall und dem Ohr, zwischen dem Festen und der Mechanik der Bewegungsorgane u. s. w. zeigt sich eine vorherbestimmte Harmonie." S. 27: Diese „prästabilirte Harmonie scheint auf eine die Glieder umfassende Macht hin zu weisen,

in welcher der Gedanke das A und O ist." Aehnlich spricht sich Liebig für die Herrschaft der Idee und des Zweckes im Reiche der organischen Bildungen aus, in s. Chemischen Briefen 5. Ausg. 1861. 23. Brief S. 202 f., wo er überhaupt die materialistischen Ansichten bezeichnet als „die Meinungen von Dilettanten, welche von ihren Spaziergängen an den Grenzen der Gebiete der Naturforschung die Berechtigung herleiten, dem unwissenden und leichtgläubigen Publikum auseinanderzusetzen, wie die Welt und das Leben eigentlich entstanden sei" u. s. w. Vgl. auch Fechner, Die drei Motive u. s. w. S. 117 f. „Ich las einmal, wie die Larve des Hirschhornkäfermännchens sich bei ihrer Verpuppung ein größeres Gehäuse baue, als sie zur Ausfüllung mit ihrem zusammengekrümmten Leibe brauche, damit die dereinst sich entwickelnden Hörner auch noch Platz haben. Was weiß die Larve von ihren künftigen Hörnern? u. s. w. Stutz a. a. O. S. 66: „Der tiefer blickende Beobachter kann nicht umhin für den größtmöglichen Irrthum es zu erklären, auf dem Gebiete des organischen Lebens das Walten einer bewußten Absicht und die Wirksamkeit eines nach Zwecken handelnden Wesens zu verkennen (Gelzer Monatbl. II, 30 ff.)." Vgl. auch dort S. 67 u. 69 die übereinstimmenden Urtheile von Martius und Agassiz.

9. So sucht sich selbst ein Burmeister zu helfen. Vgl. Fabri S. 85 und Hett. S. 185.

10. Erdmann a. a. O. S. 19: „Auch heute wieder versichert man uns: „mit Leichtigkeit sei die Entstehung der gesammten organischen Natur aus dem Wirken physikalischer und chemischer Kräfte zu erklären. Eines Schöpfers ewiger Weisheit bedarf es da nicht. Naturnothwendigkeit ist Alles. In der That, auch der Verstand hat seine Schwärmereien, und indem er einen Aberglauben zu vernichten sucht, kann er in den Fall kommen einen neuen selbst zu schaffen; indem er Gespenster verscheucht, kann es ihm begegnen daß er ein leeres Wort als lebendige schaffende Kraft verehrt." Liebig a. a. O. S. 206: „Nie wird es der Chemie gelingen, eine Zelle, eine Muskelfaser, einen Nerv, mit Einem Wort einen der wirklich organischen, mit vitalen Eigenschaften begabten Theile des Organismus oder gar diesen selbst in ihrem Laboratorium darzustellen." Vgl. auch Schleiden, Das Alter des Menschengeschlechts u. s. w. Drei Vortr. 1863. S. 28: „Die älteren Experimente von Ehrenberg, Schwann, Schultze und Anderen, in neuerer Zeit wieder durch die umfassenden Untersuchungen von Pasteur bestätigt, haben bewiesen, daß eine sogenannte generatio originaria oder aequivoca d. h. eine Entstehung spezifisch bestimmter Keime ohne Mitwirkung gegebener Organismen aus formlosem Stoffe in der Natur nicht vorkommt. Dagegen hat sich der alte Harveysche (?) Satz: „Alles Lebendige entsteht aus einem Ei" vollkommen bewährt und nur noch physiologisch-bestimmter und schärfer dahin aussprechen lassen, daß alles Lebendige d. h. Pflanze und Thier aus einer Zelle entsteht." Nur für die erste Entstehung des Organismus glaubt man eine freie Zellenbildung oder Urzeugung

annehmen zu müssen, womit aber gleichzeitig die Bedingung für ihre Existenz erloschen sei. Aber diese Ansicht, der man oftmals begegnet, ist eine bloße Phantasie, die exakte Naturwissenschaft muß vielmehr hier nicht bloß ihre Unwissenheit sondern auch ihr Unvermögen bekennen, die Entstehung des ersten lebendigen Organismus aus den ihr bekannten natürlichen Kräften der übrigen Natur erklären zu können. Mit dem Auftreten des organischen Lebens tritt etwas ganz Neues in den Zusammenhang der Natur hinein. Auch Liebig a. a. O. erklärt sich gegen die „leichtfertige" Annahme der gener. aequiv. und für den zeitlichen Anfang des organischen Lebens: „Die exakte Naturforschung hat bewiesen, daß die Erde in einer gewissen Periode eine Temperatur besaß, in welcher alles organische Leben unmöglich ist; schon bei 78° Wärme gerinnt das Blut. Sie hat bewiesen, daß das organische Leben auf Erden einen Anfang hatte." Aehnlich Stutz, Ueber die Schöpfungsgeschichte 1867 S. 15ff.: „Die Existenz einer solchen Urzeugung muß von der Wissenschaft durchaus aufgegeben werden." S. 17: „Sie hat auch noch einzugestehen, daß sie zur Hervorbringung des organischen Lebens auf Erden einer außermateriellen Kraft bedarf" u. s. w. S. 18.

11. Worte Ecksteins, Die Askesis der alten heidn. u. s. w. Welt. 1862 S. 22, bei Hettinger S. 191.

12. Der Philosoph Franz Hoffmann in einer lesenswerthen Polemik gegen die materialistische Atomistik (Einleitung zum 7. Band der Werke Franz von Baaders 1854 S. XXIII—XXX) faßt seine Kritik in folgendes Schlußurtheil zusammen: „Schwerlich kann sich in irgend einer andern Annahme zur Weitererklärung oder doch zur Scheinerklärung ihrer Erscheinungen ein solches massenhaftes Conglomerat von inneren Widersprüchen zusammenhäufen als in der Lehre des Materialismus. Aus dem Unveränderlichen soll die Veränderung, aus dem Unvergänglichen die Vergänglichkeit, aus der absoluten Ruhe die Bewegung, aus dem Todten das Leben, aus dem Sinnlosen der Sinn, aus blindwirkenden Ursachen der Zweck, aus dem Verstandlosen der Verstand, aus dem Ungeistigen der Geist entspringen!" Auch von Fabri S. 67 u. Hett. S. 171 angeführt. Außerdem hat Hoffmann gegen jene Atomistik sich polemisch ausgesprochen in der Einl. zum 3. Bd. der Baader'schen Werke 1852 S. XIII—XXIII. XXXVI—XXXIX u. 4. Bd. 1853 S. II ff.

13. Die Inschrift lautet:

> Non parem Pauli gratiam requiro,
> Veniam Petri neque posco, sed quam
> In crucis ligno dederas latroni,
> Sedulus oro.

Ich habe in den früheren Ausgaben dieser Vorträge die Inschrift irrthümlich als eine von Kopernikus selbst verfaßte Grabschrift bezeichnet. Inzwischen aber habe ich mich aus den Arbeiten Prowe's über Kop. überzeugt, daß die

Verse von dem jüngeren Zeitgenossen und Landsmann des K., dem Thorner Stadtphysikus Dr. Melchior Pyrnesius († 1589) stammen, welcher dem K. ein Denkmal mit diesen Versen errichten ließ (K. ist mit gefalteten Händen vor einem Krucifix abgebildet; neben dem linken Arm liegt ein Todtenkopf und im Hintergrund ist ein Himmelsglobus und daneben ein Zirkel; unter dem rechten Arm steht diese Strophe). Gesucht scheint mir die Erklärung Lichtenbergs, in s. Biogr. des Kop. (Verm. Schr. VI, 128) zu sein, dieß ihm in den Mund gelegte Sündenbekenntniß beziehe sich auf die astronomische Ketzerei des Kopernikus. – Die fromme Gesinnung des Kop. und der Zusammenhang, in welchem seine Entdeckung mit derselben steht, hebt Czynski in seiner sonst allerdings unkritisch gearbeiten Biographie des K. (Kopernik et ses travaux Paris, 1847) oftmals und mit Recht hervor. — Kepler schließt sein Werk von der Harmonie der Welten mit den Worten: „Ich danke dir, mein Schöpfer und Herr, daß du mir diese Freuden an deiner Schöpfung, dieß Entzücken über die Werke deiner Hände geschenkt hast. Ich habe die Herrlichkeit deiner Werke den Menschen kundgethan, so weit mein endlicher Geist deine Unendlichkeit zu fassen vermochte. Wo ich etwas gesagt das deiner ganz unwürdig ist, oder nachgetrachtet haben sollte der eigenen Ehre, das vergib mir gnädiglich." Und von Newton erzählt man, daß er wie Klopstock den Namen Gottes nicht nannte, ohne sein Haupt zu entblößen. Ueber Kepler vgl. s. Leben von Breitschwert (1831) und die Anzeige hievon in Tholucks Verm. Schriften Bd. II, S. 384—402. Den religiösen Gesichtspunkt in den Arbeiten Keplers und Newtons betont auch Czynski in der angef. Schrift über Kopern. p. 233 ff. 286 ff.

14. Vgl. Chalmers, Apolog. Abhandlungen (a series of discourses on the christian revelation u. s. w. 6. Ausg. 1817), 3. Abh. bei Tholuck, Verm. Schriften Bd. I, S. 209.

15. Vgl. Kurtz, Bibel und Astronomie 4. Aufl. 1858, S. 339; und ähnlich bei Ebrard, Der Glaube an die heil. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung. 1861. S. 6 ff.

16. Vgl. Mädler, Astron. Briefe S. 129. Die sog. Spektralanalyse, welche die Heidelberger Chemiker Bunsen und Kirchhoff im J. 1859 zur Untersuchung des Sonnenlichtes begonnen haben, hat in der Sonne die Metalle Natrium, Kalium und Eisen, ferner Nickel, Kobalt, Mangan, Kupfer, Zink, Barium, Magnesium, Chromium, Calcium, Aluminium, Strontium, sowie das Sauer- und Wasserstoffgas nachgewiesen. Und mehrere dieser Stoffe hat man auch in einzelnen Fixsternen z. B. im Sirius gefunden. Vgl. Beweis des Glaubens von Zöckler und Grau u. s. w. 1866, Jan., S. 218.

17. Mädler, Astron. Briefe S. 236. Uebrigens hat der Pariser Astronom Faye neuerdings ziemlich wahrscheinlich gemacht, daß die Sonne nicht, wie man bisher gewöhnlich annahm, ein mit einer leuchtenden Lichthülle

umgebener dunkler und fester Körper, sondern ein verdichteter Gasball sei, aus dessen erhitztem Innern stets Ströme glühenden Gases aufsteigen und an die Oberfläche gelangen. Vgl. Beweis des Glaubens a. a. O. S. 219 f.

18. Vgl. zum Folgenden Ebrard. Der Glaube an die heil. Schrift u. s. w. S. 164. Außerdem Kurtz a. a. O. S. 224—232. Ueber die Schwere der einzelnen Planeten vgl. die Tabelle bei Pfaff, Schöpfungsgeschichte, 1855, S. 245. — Auch ein Ludw. Feuerbach (Sämmtl. W. I, S. 58) erinnert daran, daß „nicht überall wo Raum genug ist auch schon die Bedingungen des organischen, wenigstens des höheren organischen Lebens sich vorfinden", um daraus die Meinung zu widerlegen, daß alle Sterne bewohnte Welten seien.

19. Kurtz, Bibel und Astronomie S. 290. Wenn Faye in Betreff der Sonne Recht hat — und der Pariser Astronom Camille Flammarion, La pluralité des mondes habités, deutsch von Fr. Ad. Drechsler, Leipz. 1865 gibt ihm Recht — so versteht sich die Unbewohnbarkeit der Sonne, dann aber auch die der sonnenartigen Fixsterne von selbst. Vgl. Beweis des Glaubens 1866, 1. S. 32.

20. Vgl. den interessanten aber vom naturalistischen Standpunkte aus geschriebenen Aufsatz im Morgenbl. 1864 Nr. 1—3: Seit der Leipziger Schlacht.

21. Nachdem am Anfang dieses Jahrhunderts die neptunistische Theorie, vertreten und begründet besonders durch Werner († 1817) in Freiberg, herrschend gewesen, welche die Bildung der Gebirgsschichten durch die theils chemische theils mechanische Wirksamkeit des Wassers erklärte, mußte sie ihre Geltung bald an die plutonistische Theorie abtreten, welche die Gebirge durch das im Innern der Erde angenommene Feuer gehoben sein ließ. Diese Hebungstheorie, wie sie besonders Leop. v. Buch begründet, Alex. v. Humboldt und Arago vertraten, wurde, trotz mannigfachen Widerspruchs, auch Goethe's, die in der Wissenschaft herrschende. Aber in der neueren Zeit ist ihre Herrschaft immer mehr erschüttert worden, besonders durch die chemische Schule von Nep. Fuchs u. A., welche die Gesteinbildungen auf das Medium des Wassers oder wässeriger Lösungen zurückführt. Besonders entscheidend wurde der Nachweis, daß die Beschaffenheit und die Bestandtheile des Urgebirgs, des Granits, mit einer Bildung aus feurigem Flusse unvereinbar sei sondern das Wasser fordere. — Dieß hat in neuerer Zeit besonders Mohr in Bonn in seinem mit rücksichtloser Polemik gegen die Plutonisten geschriebenen Werke „Geschichte der Erde 1866" geltend gemacht. Vgl. den überaus lesenswerthen Vortrag von Stutz Ueber die Schöpfungsgeschichte nach Geologie und Bibel. Zürich 1867. In Folge dessen haben auch bereits viele Plutonisten sich zu wesentlichen Einschränkungen ihrer Theorie und Zugeständnissen an die chemisch-neptunistische verstanden, so daß der letzteren der allgemeine Sieg wohl ziemlich sicher in Aussicht steht. — Was die Aufeinanderfolge der

einzelnen Formationen betrifft, so theilt der Plutonist Naumann in s. Lehrbuch der Geognosie 2. Aufl. 1862. 2. Bd. S. 44 ff. die sedimentären Formationen (d. h. die durch allmählichen Wasserniederschlag entstandenen und fossilhaltigen, im Unterschied von den eruptiven und nicht fossilhaltigen) ein in 1. paläozoische oder primäre, 2. mesozoische oder sekundäre, 3. känozoische oder tertiäre und quartäre Formationen, an welche letztere sich dann die Bildungen der Gegenwart anschließen. Die primären wiederum zerfallen: 1. in die silurische oder ältere Uebergangsformation, 2. die devonische oder neuere Uebergangsformation (— diese Namen, silurische und devonische, sind nach den betreffenden Gegenden Englands: Wales, dem Wohnsitz der alten Silurer, und Devonshire gebildet, vgl. Naumann a. a. O. S. 302. Anm. —), 3. die Steinkohlenformation, 4. die permische Formation oder Rothliegendes und Zechstein. Die sekundären Formationen zerfallen 1. in die Triasformation, 2. die jurassische Formationsgruppe und 3. die Kreideformation. Die tertiären Formationen zerfallen in die eokäne, oligokäne, miokäne und pliokäne. Daran schließen sich die quartären Bildungen der Diluvial- und Alluvialzeit.

22. Vgl. hierüber Naumann a. a. O. S. 556. 564. Ueber die Thierreste in den Steinkohlenbildungen S. 573 ff. Ueber die großen Steinkohlenlager in Rußland vgl. Ausland 1866 Nr. 40 S. 959.

23. Lichtenberg, Geologische Phantasien im Göttinger Taschenbuch für 1795 S. 79, nach Tholuck, Verm. Schr. II, 156.

24. Der berühmte englische Geologe Charles Lyell hat durch seine Principles of geologie den Grundsatz zur fast allgemeinen Anerkennung gebracht, daß von Anfang an die noch heute thätigen Ursachen allein wirksam gewesen seien und zur Erklärung der Erdbildung herbeigezogen werden dürfen. Diese sei demnach als ein Prozeß allmählicher Veränderung auf chemisch-physikalischem Wege zu verstehen. Die Folge dieser Hypothese ist die Annahme ungeheurer Zeiträume. So hat man den Bildungsprozeß der Erde von ihrem (nach Laplace's Theorie) ursprünglichen gasförmigen Zustande bis zu ihrer für organische Wesen nöthigen Abkühlung auf 350 Mill. Jahre, den Zeitraum seit dem ersten Auftreten organischer Wesen auf 1280 Mill. Jahre berechnet. Aber nach andern Berechnungen ist auch diese Zahl noch zu gering und würde die ganze Bildungsgeschichte unseres Erdballs etwa 2 Milliarden Jahre, wenn nicht noch mehr erfordern. Aber alle diese Berechnungen sind überaus schwankend. Man hat z. B. berechnet daß der Mississippi jährlich etwa 3700 Mill. Kubikfuß Erde aus seinen Quellgegenden nach den Mündungen zu hinabführe; darnach nimmt Lyell an daß zur Bildung seiner 16000 engl. Quadratmeilen großen Anschwemmung etwa 67000 Jahre nöthig waren, während ein andrer Forscher hiefür 158000 Jahre fordert. Vgl. Fabri S. 273—275. — Andere freilich finden diese Theorie äußerst „langweilig"; vgl. z. B. Perty, Anthropologische Vorträge S. 40 f. Auch wird sich von da aus nimmermehr erklären lassen, wie die sog. vorweltlichen Thierreste, statt unter

dem Einfluß der allmählich wirkenden Kräfte zu verwittern, an einzelnen Orten in großen Massen in den Erdschichten eingeschlossen worden und sich erhalten konnten, oder wo die vielen sog. erratischen Blöcke hergekommen sein sollen, oder wie in Sibirien eine große Menge Elephanten in vollkommen erhaltenem Zustande unter den Eisfeldern begraben, oder Farren und Palmen im hohen Norden gefunden werden konnten, wenn nicht plötzliche Erdrevolutionen angenommen werden. Gegen die Annahme ungeheurer Zeiträume, wie sie von der Lyellschen und Darwinschen Schule zur Erklärung der eingetretenen Veränderungen gefordert werden, hat Göppert in Breslau durch Experimente nachgewiesen, daß in Siedhitze schon in wenigen Jahren aus Vegetabilien u. dgl. sich Braunkohle herstelle (vgl. Andr. Wagner in der Evang. Kirchenzeitung 1862, S. 120 ff); und ebenso haben von Leonhard und Ehrenberg wie der franz. Geologe Daubrée auf die raschen Veränderungen aufmerksam gemacht welche durch höhere Temperaturgrade hervorgerufen werden, so daß in Folge dessen die Millionen und Billionen von Jahren, mit denen man dort rechnet, überflüssig werden. Vgl. Beweis des Glaubens a. a. O. S. 31.

25. Charles Darwin, On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life, 1859. Seitdem in 7 Aufl. erschienen. Uebers v. Bronn: Darwin, über die Entstehung der Arten u. s. w. 1860. Darwins Lehre v. d. Entstehung der Arten u. s. w. in ihrer Anwendung auf die Schöpfungsgesch. dargestellt und erläutert von Stolle. 1863. Die hier vorgetragenen Ansichten haben rasch vielfache Zustimmung auch in Deutschland gefunden, freilich nicht minder auch Widerspruch. So sieht z. B. Perty in Darwins Sätzen, wonach „aus einer Protococcuszelle durch natürliche Züchtung in etwa 20 Mill. Jahren ein Mensch hervorgehen soll“ nur „kühne Sprünge und willkürliche Behauptungen.“ Der berühmte Louis Agassiz (Contributions etc. vol. III) nennt die Darwinsche Transmutationstheorie „einen wissenschaftlichen Mißgriff, unwahr in ihren Thatsachen, unwissenschaftlich in ihrer Methode, verderblich in ihrer Tendenz.“ Und der bekannte Naturforscher v. Baer in Petersburg schreibt an Rudolf Wagner: „Je mehr ich in Darwin gelesen, um so mehr bin ich von meiner eigenen (beschränkten) Transmutationslehre zurückgekommen“ (nach Fabri S. 239). Rud. Wagner aber bezeichnete die Darwinsche Theorie als einen „großartigen historischen Roman.“ — Neuerdings hat sich auch Göppert in Breslau (Ueber die Darwinsche Transmutationslehre mit Bezug auf fossile Pflanzen, 1864), gestützt auf ebenso umfassende und genaue Kenntniß des gesammten Bereichs der Botanik, namentlich auch der urweltlichen Pflanzengeschlechter, gegen die phantastischen Behauptungen Darwins erklärt und behauptet, daß die ganze vegetabilische Paläontologie aufs Klarste lehre, daß „neue Arten ohne inneren genetischen Zusammenhang zu allen Zeiten entstanden und vergangen“ seien, so wie daß einzelne Ordnungen von

den ältesten Zeiten bis jetzt keinerlei Veränderungen erfahren haben. Vgl. Beweis des Glaubens a. a. O. S. 29 f. Und Liebig a. a. O. S. 204 hat offenbar Darwin im Sinne, wenn er vom „Dilettantismus" spricht, der „voraussetzt, daß es dem Schöpfer bequemer geworden sein müsse, anstatt dieser der mannigfaltigsten Entwicklung fähiger Keime oder Zellen nur Eine zum Leben zu wecken und die Entfaltung der Idee durch diese eine Zelle der Zeit und dem Zufall zu überlassen." Und zum Beleg seines Satzes: „Die strenge wissenschaftliche Forschung weiß von einer Kette der organischen Wesen nichts", beruft er sich auf Bischoff „den Meister in der Entwicklungsgeschichte" (in seinen im Frühjahr 1858 in München gehaltenen Vorträgen), der von der schon einmal dagewesenen Zeit spricht, „wo man es für einen unerträglichen und abgeschmackten Hochmuth erklärte, daß sich der Mensch für irgend etwas Besseres und Höheres halte als die Thiere, und daß nur der Dünkel Unterschiede festzuhalten sucht, welche seine Anmaßung rechtfertigen sollen", und dagegen unter Anderm ausführt: „Je genauer man die Thiere und namentlich auch jene bis dahin seltenen Affenarten kennen lernt, um so mehr überzeugt man sich, daß trotz vielfach großer Uebereinstimmung zwischen ihnen und den Menschen doch auch noch körperliche Verschiedenheiten sich finden, so groß als irgend welche, die uns zur Aufstellung verschiedener Genera und Arten von Naturkörpern nur irgend bestimmen. Die so begeistert aufgenommene und vertheidigte Kette der Wesen löst sich bei genauerer Bekanntschaft in einzelne Glieder und Typen auf, welche zwar entschieden einen Fortschritt in der Organisation darbieten und in sich entwickeln, sich aber keineswegs in unmittelbarer Reihe an einander fügen, sondern zwischen sich Sprünge und Unterschiede darbieten, wie sie nicht so groß zwischen Thier und Mensch zu sein brauchen, um beide durch eine nicht vermittelbare Kluft von einander zu trennen." Außerdem vgl. was z. B. Heer in seiner Rede zur 100jähr. Jubelfeier der Züricher naturforschenden Versammlung (Zwei Vorträge von Escher und Heer, Zürich 1847. S. 41 f.) über die „nicht allmähliche gliedweise Steigerung" sondern „ruckweise" Fortbildung der Natur sagt. „Die Gedanken Gottes verkörpern sich in der Schöpfung also zeitenweise unmittelbar, zeitenweise mittelbar, welche beide Formen der Fleischwerdung göttlicher Gedanken uns aber gleich unbegreiflich sind." Außerdem Stutz Ueber die Schöpfungsgeschichte u. s. w. S. 26 ff., den ich auch im Folgenden mehrfach benutzt habe. Um einen Philosophen hinzuzufügen, der zugleich auf dem Boden exakter Naturforschung steht, so möge hier noch Fechner genannt sein, der sich in s. Schr. „Die drei Motive u. s. w." S. 237 f. gegen Darwins Aufstellungen erklärt, in denen „der ungeheure Haufe der Beweismittel nicht den dürftigsten Beweis begründet," und dessen „Haufen von Inductionen in gewissem Sinne die Maus den Berg gebären lassen." Die N. Preuß. Zeitung 1868 Nr. 28 Beil. berichtet (London, Jan.) von einer interessanten Versammlung in der letzten ethnograph. Gesellschaft in London, in welcher Murchison und Crawfurd

den Darwinismus durch den Nachweis bekämpften, daß es für die Umgestaltungen der Gattungen keinen Beleg gebe, während der Darwinist Busk „die natürliche Aneignung“ und „den Kampf für's Leben“ fallen ließ und sich auf das „Ueberleben der Tüchtigsten“ zurückzog, womit der Darwinismus wesentlich modificirt würde. Uebrigens habe ich später auf Darwin zurückzukommen.

26. Vgl. hierüber z. B. Perty a. a. O. S. 50 ff. — Huxley in s. Schr.: Zeugnisse über die Stellung des Menschen in der Natur. Deutsch v. J. Victor Carus 1863 S. 152: „Es sind der Gründe genug vorhanden für die Annahme, daß der Mensch schon mit den Thieren des Diluviums gelebt hat.“ Dieß ist freilich, wenigstens so weit er sich auf die Funde in den Kiesbetten u. s. w. stützt, wieder sehr unsicher geworden. Denn die umfassenden Untersuchungen von Nicholas Whitley in England (vgl. 5. Vortr. Anm. 2) haben es mehr als wahrscheinlich gemacht daß jene angeblichen Feuersteinwaffen, Instrumente u. dgl. nicht Kunstprodukte seien und damit alle die Hypothesen zu Boden fallen die man darauf gebaut hat. Vgl. Beweis des Glaubens 1866 Oktb. S. 351, nach dem Reader vom 17. Febr. 1866, und Ausland 1866 Nr. 10. S. 238 f.

27. Vgl. hierüber den trefflichen Abschnitt in Pfaffs Schöpfungsgeschichte, 1855, S. 615 ff. Eine Reihe von Zeugnissen bedeutender Naturforscher (wie Cuvier u. s. w.), welche die wesentliche Uebereinstimmung des mosaischen Schöpfungsberichts mit den Ergebnissen der geologischen Forschung aussprechen, bei Nicolas I, 411.

28. Vgl. Pfaff a. a. O. S. 504. 505. Die jährliche Produktion Englands an Kohlen schätzt man auf 34 Mill. Tonnen, während die übrigen Länder Europas mit Ausschluß Rußlands jährlich 60 Mill. Tonnen liefern. In Nordamerika umfaßt allein das Pittsburger Flötz über 690 Quadratmeilen, nach Naumann I, 590. Nach Bischoff erforderten die Pflanzen, welche die Kohlen des Saarbrücker Reviers lieferten, allein 1 Mill. 4177 Jahre zu ihrem Wachsthum. Dabei ist aber die Bildung der vielen oft 100 Fuß mächtigen Schichten zwischen den einzelnen Kohlenflötzen gar nicht mit in Rechnung gebracht. Pfaff S. 506. Ueber das Unsichere dieser Zahlen vgl. Anm. 24 und Beweis des Glaubens 1866, 1. S. 31. Stutz, Ueber die Schöpfungsgeschichte u. s. w. S. 10: „Sicher ist für den Kenner nur die Zeitfolge, nicht die Zeitdauer.“

29. Perty, Anthrop. Vorträge S. 16.

Anmerkungen zum fünften Vortrag.

1. Vgl. hierüber Fabri a. a. O. S. 289 ff. und den interessanten Aufsatz von Frdr. Pfaff: Alter u. Ursprung des Menschengeschlechts, im „Daheim“ 1865 N. 30. Beides ist im Folgenden vorzugsweise benutzt worden. Außerdem

sind die betreffenden Thatsachen ausführlich besprochen in zwei Werken, welche vielfältig populär verarbeitet worden sind: Charles Lyell, The geological evidences of the antiquity of man. Lond. 1863. Deutsch v. Louis Büchner: Die geolog. Beweise für das Alter des Menschengeschlechts. Leipz. 1864. Und K. Vogt, Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde. Gießen 1863.

2. Die Pfahlbauten sind gegenwärtig eines der beliebtesten Themata. Die Literatur hierüber in Artikeln und Abhandlungen ist unzählig. Wenn auch Maurer, Ueber Alter, Zweck und Bewohner der Pfahlbauten (Ausland 1864. Nr. 39—42) in seiner Bestreitung der landläufigen Ansichten vielleicht etwas zu weit geht, so kommt man doch in immer weiteren Kreisen von den übertriebenen Ansichten, welche man früher über das Alter dieser Bauten hatte, je länger je mehr zurück. Vgl. z. B. auch Augsb. Allg. Zeitung 1866 Beilage Nr. 90. Es ist hier geltend gemacht daß die eisernen Gegenstände, welche man in immer größerer Anzahl gefunden, die Dauer der Pfahlbauten während der Römerzeit und bis zum Ende derselben im 3. u. 4. Jahrh. n. Chr. beweisen; daß die Geräthe aus Erz aber höchstens bis ins 6. oder 7. Jahrh. v. Chr. hinaufführen; daß aber auch in den Bauten, welche kein Metall aufweisen, doch Spuren eines Verkehrs mit der Ostsee (Bernstein) und mit Asien (Nephrit) vorhanden sind, welche nicht erlauben über 1000 bis 1200 v. Chr. hinaufzugehen. Vgl. auch Ausland 1866 Nr. 18 S. 418 ff. Zum Beweis des hohen Alters des Menschengeschlechts dienten besonders auch die sogen. Kieseläxte in Nordfrankreich und England: axt- und keilförmige Kiesel von mehreren Zoll Länge mit einem groben scheinbar absichtlichen Schnitt, aber unpolirt und ohne eine Loch zum Hindurchstecken des Stils. Seit 1847, wo der französische Geologe Boucher de Perthes in s. Antiquités antediluviennes die im Sommethal bei Amiens und Abbeville gefundenen beschrieb und als künstliche Erzeugnisse eines der spätern Tertiär- und der ältesten Diluvialzeit angehörigen urweltlichen Menschengeschlechts nachweisen zu können glaubte, haben sich diese Funde sehr gemehrt und die allgemeine Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Aber Nicolas Whitley aus Cornwall hat seit einer Reihe von Jahren die Kiesellager Großbritanniens untersucht und zeigt die Unmöglichkeit, in diesen axt- oder auch pfeilförmigen Kiesel- und Feuersteinen Kunstprodukte zu erkennen: 1. weil diese Lager viel zu ausgedehnt und massenhaft sind als daß man auch nur an Fabriken solcher Waffen denken könnte, 2. weil sich stets nur Aexte oder höchstens Messerklingen und Pfeilspitzen finden, aber kein anderes Kunstwerkzeug, 3. weil die Form eine Abstufung vom rohen Bruch bis zur deutlichen Beil- oder Pfeilgestalt zeige, 4. weil in den meisten Fällen die Art des Bruchs auf natürliche Ursachen deute. In Folge dessen hält Whitley diese Steine für Fragmente von Kieselgeroll, welche durch Eisströmungen herbeigeschwemmt seien. Vgl. Beweis des Glaubens 1866. Oktb. S. 351.

3. Cuvier, Disc. sur les révol. du globe p. 22, bei Nicolas I, 379.

4. Ueber Darwin vgl. bereits Anm. 25 des 4. Vortr. Außerdem Fabri a. a. O. S. 219—260. Ich habe mich hauptsächlich hieran angeschlossen. Unter den Entgegnungen mag angeführt werden: Zöckler, Ueber die Speciesfrage nach ihrer theologischen Bedeutung, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1861, 4; und bes. Frohschammer, Ueber Darwins Theorie von der Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreiche im Athenäum 1862, 3. Den Widerspruch von Agassiz, Perty, v. Baer, Liebig, Bischoff u. s. w. habe ich bereits in jener Anm. 25 erwähnt. Auch Waitz in s. Anthropol. der Naturvölker I, 231, der „nicht prinzipiell gegen die Darwinsche Hypothese ist, da er eine natürliche Entstehung der Menschen" unbedingt fordert, bekennt: „es muß offen zugestanden werden, daß alle Analogien zur Transformation des Affen in einen Menschen der empirischen Naturforschung so gut als vollständig fehlen." — Die volle Konsequenz dieser Theorie spricht in seiner gewöhnlichen Weise K. Vogt aus in s. Vorlesungen über den Menschen u. s. w. 1863: „Die Konsequenzen dieser Doktrin sind allerdings furchtbar für eine gewisse Richtung. Es unterliegt keinem Zweifel: Die Darwinsche Theorie setzt den persönlichen Schöpfer und dessen zeitweilige Eingriffe in die Umgestaltung der Schöpfung und in die Schaffung der Arten ohne Weiteres vor die Thüre, indem sie dem Wirken eines solchen Wesens auch nicht den geringsten Raum läßt." „Auch der Mensch ist dann nicht ein Geschöpf in spezieller Weise und verschieden von den übrigen Thieren gefertigt, mit einer ganz besonderen Seele und einem von Gott selbst eingeblasenen Odem versehen, sondern der Mensch ist dann nur das höchste Entwicklungsprodukt der fortgeschrittenen thierischen Zuchtwahl, hervorgegangen aus der zunächst unter ihm stehenden Gruppe der Affen." „Zwischen Mensch und Thier besteht keine tiefere Kluft als innerhalb des Thierreichs selber." — Aber auch Andere wie Schleiden sprechen sich ähnlich aus. Vgl. dessen Drei Vorträge für gebildete Laien, 1863, 3. Vortrag: Die Stellung des Menschen in der Natur, S. 48: „Der gradweise abzumessende Unterschied zwischen Goethe und dem Australneger ist bei weitem größer als der von Letzterem zum Thier." S. 50: In Bezug auf den Bau der Hand und des Fußes „unterscheiden sich Mensch und Affe (nämlich Gorillaaffe) weniger als ein Affe vom andern" (Gorilla vom Orang-Utang). Ebenso im Gebiß. S. 55 f. Auch in Bezug auf das Gehirn „besteht kein wesentlicher Unterschied," und „die wahrnehmbaren untergeordneten Unterschiede zeigen sich ebenso und fast noch ausgeprägter unter den Rassen und Individuen des Menschengeschlechts". S. 56: Selbst der religiöse Trieb unterscheidet den Menschen nicht wesentlich vom Thier, sowenig die Biene wegen des Honigbereitens u. s. w. aufhört Thier zu sein. S. 61 f.: Nur die Fähigkeit des Selbstbewußtseins bildet die unübersteigliche Kluft. — Noch stärker natürlich Materialisten wie Büchner, Kraft und Stoff 7. Aufl. 1862, S. 218. Vgl. Anm. 29.

5. Eine eingehende Darstellung und Besprechung der Lehre von Agassiz gibt Waitz a. a. O. 218 ff., obwohl auch er geneigt ist anzunehmen, „daß es in der heißen Zone vielleicht mehrere Punkte gegeben hat, an welchen einst Menschen entstanden und von denen sie ausgingen" S. 229; aber was er sonst beibringt, spricht entschieden für die Einheit des Menschengeschlechts. Vgl. die nächstfolgenden Anführungen.

6. Ueber die Rasseneintheilung überhaupt vgl. Waitz a. a. O. S. 258 ff. Die Eintheilung der Menschheit ist bekanntlich eine sehr verschiedene, weil eben scharf gesonderte Abtheilungen nicht existiren. Cuvier nahm 3 Klassen an, Blumenbach 5, Lesson 6, Fischer 7, Bory 15 u. s. w. Und wie in der Zahl, so variirt man auch in der Wahl des Eintheilungsprinzips. Blumenbach legte den verschiedenen Durchmesser des Schädels zu Grunde: die kaukasische Rasse zeichnet sich durch eine ovale Form des Schädels, wenig vorspringende Backen- und Oberkieferknochen aus; die äthiopische weicht nach der einen Seite hin dadurch ab, daß die Längendimension eine sehr überwiegende wird, während bei dem Mongolen eine mehr viereckige in die Breite gezogene Schädelform sich herausstellt Vgl. Pfaff, Schöpfungsgeschichte. S. 633. Dem ähnlich nimmt A. Wagner, Gesch. der Urwelt II, 34 als Hauptformen an: die ovale welche bei der kaukasischen Rasse, die breitgesichtige welche bei der mongolischen, und die keilförmige welche bei der schwarzen Rasse vorherrscht. Vgl. Perty, Anthropol. Vorträge S. 66. — Der Gesichtswinkel, wie ihn zuerst Camper (1765) der Rasseneintheilung zu Grunde legte, wird gebildet durch die beiden Linien von der Stirne zum Oberkiefer und von der Mitte des äußeren Gehörganges bis zur Basis der Nase. Dieser Winkel beträgt bei den Europäern durchschnittlich 80°, auch bis zu 90° (d. h. der obere Theil des Gesichts tritt verhältnißmäßig hervor), dagegen bei einigen Negerstämmen 70° (d. h. der untere Theil des Gesichts tritt hervor), bei den Affen jedoch (nach Pöppig) höchstens 50°. Aber auch bei den Buschmännern kommen Schädel mit fast 90° vor. Vgl. Pfaff, S. 642. Deßhalb hat Blumenbach statt des Gesichtswinkels den Durchmesser des Schädels zur Grundlage der Rasseneintheilung gemacht, aber auch hievon nachgewiesen, daß dieß nicht ein Beweis gegen die Einheit des Menschengeschlechts sei, sondern für dieselbe. Vgl. s. Beiträge zur Naturgesch. I, 156 ff. „Ein Wort zur Beruhigung in einer allgemeinen Familienangelegenheit." Tholuck, Verm. Schr. II, 210 ff.

7. Vgl. nähere Ausführungen bei Pfaff, Schöpfungsgesch. S. 618; besonders Waitz, Anthrop. u. s. w. I, 195 ff.

8. Perty, Anthrop. Vorträge S. 104.

9. Waitz II, 230: „Der Mensch scheint sich bei der Uebersiedlung in verschiedene Klimate in der That den Hausthieren sehr ähnlich zu verhalten, mit dem einzigen Unterschied, daß er eine solche Uebersiedlung in dem Maße besser verträgt, in welchem er in seiner Natur höher steht. Wie in fremdem Klima Thierrassen ausarten und sich den einheimischen verähnlichen, auch ohne Ver-

mischung mit ihnen, so auch der Mensch, außer insoweit wesentliche Verschiedenheiten der Nahrung, Lebensweise und Kultur bei Eingewanderten und Eingebornen dieß verhindern." Bei den Thieren erstreckt sich die Verschiedenheit zwischen Thieren derselben Art bis auf den Knochenbau, die Zahl der Rippen u.s.w. Vgl. Blumenbach, Beitr. zur Naturgesch. I, 24 ff. Morgenblatt 1833 N. 204 ff.: „Geologische Grillen." Tholuck, Verm. Schr. II, 219 f.

10. Perty, S. 70. 86 f.

11. Perty, S. 78. Auch Waitz I, 390 ff.

12. Perty, S. 85.

13. Waitz I, 226. Perty, S. 43.

14. Waitz I, 228.

15. Eine reichhaltige Zusammenstellung dieser gemeinsamen Ueberlieferungen der Völker findet sich in der früher angeführten Schrift von Lüken: Die Traditionen des Menschengeschlechts. 1856.

16. Andr. Wagner, Streitschr. gegen Burmeister. S. 41.

17. Waitz I, 226.

18. Vgl. die Klage des Achilles geg. Odyss. in d. Unterwelt, Odyss. XI, 488:

Nicht mehr rede vom Tode ein Trostwort, edler Odysseus!
Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen
Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,
Als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen.

19. Bei Gastmählern und Trinkgelagen pflegte man ein silbernes Todtengerippe auf den Tisch zu bringen und herumzureichen mit den Worten:

Wehe uns armen Geschöpfen! Wie gar nichts ist doch das Menschlein!
Also werden wir Alle, wenn uns einst der Orkus dahinrafft.
Darum gelebt, so lang uns des Lebens Genuß noch vergönnt ist!

Vgl. Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet, Ausg. von Lachman, VIII, 254. Petron. ed. Mich. Hadr. p. 115: Potantibus ergo et accuratissimas nobis lauticias mirantibus larvam argenteam attulit servus sic aptatam, ut articuli ejus vertebraeque laxatae in omnem partem verterentur. Hanc quum super mensam semel iterumque abjecisset et catenatio mobilis aliquot figuras exprimeret, Trimalcio adjecit:

Heu, heu nos miseros quam totus homuncio nil est.
Sic erimus cuncti, postquam nos auferet orcus.
Ergo vivamus, dum licet esse bene.

Auf vielen alten Grabdenkmalen war dieselbe Denkweise ausgesprochen; z. B. „Der du dieß liesest, genieße das Leben, denn nach dem Tode ist weder Lachen, noch Spiel, noch irgend eine Wollust"; oder: „Freunde, ich rathe euch, mischt einen Becher Wein und trinkt ihn, das Haupt mit Blumen bekränzt; das Uebrige verzehrt nach dem Tode die Erde" u. dergl. m.

20. Karl Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Rud. Wagner, 1855. Fast gleichzeitig: Louis Büchner, Kraft und Stoff, 1855. Beide Schriften erlebten in kürzester Zeit eine Reihe neuer Auflagen

(die letztere bis 1862 bereits sieben). Außerdem Büchner, Natur und Geist, 1857. K. Vogt, Physiologische Briefe für Gebildete, 1847. u. Moleschotts Schriften: Physiologie der Nahrungsmittel, 1850. 2. Aufl. 1853. Lehre der Nahrungsmittel für das Volk, 1850. 2. Aufl. 1853. Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Thieren, 1851. Der Kreislauf des Lebens, 1852. Dagegen erschienen: K. Ph. Fischer, Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, 1853. Und als „Nachtrag" dazu: Ueber die Unmöglichkeit den Naturalismus u. s. w. 1854. Jul. Schaller, Leib und Seele, 1855; Tittmann, Ueber Leben und Stoff, 1856; Aug. Weber, Die neueste Vergötterung des Stoffs, 1856; Frauenstädt, Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum (gegen Büchner, Kraft und Stoff) 1856. Frohschammer, Menschenseele und Physiologie. Eine Streitschrift gegen K. Vogt, 1856: Fabri, Briefe gegen den Materialismus, 1856. 1864; Ders., Kritische Umschau in der materialistischen Streitliteratur, in der Evang. Kirchenzeitung, Juli und August 1856. Auch Fichte in s. Anthropologie, 1856; Zur Seelenfrage 1859 u. s. w.; Rud. Wagner, Der Kampf um die Seele vom Standpunkt der Wissenschaft, 1857. Unter den neuesten Schriften hebe ich besonders die von Ruete, Ueber die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte, 1863, hervor, welche auf dem Wege der Induktion „die Annahme einer selbstständigen Seele empirisch rechtfertigt," indem sie nachweist, „daß das geistige Prinzip bei den Sinneswahrnehmungen in einer von den reinen Sinneseindrücken bis zu einem gewissen Grade unabhängigen und daraus unerklärbaren Weise thätig ist." S. 88. Ich muß auf die zahlreichen interessanten Nachweise selbst, welche diese Schrift gibt, verweisen. Eine gründliche Untersuchung der Seelenfrage enthält auch Ulrici, Gott und die Natur. 2. Aufl. 1866 S. 261 ff. Außerdem sind besonders die eingehenden Erörterungen Hettinger's S. 233—273 zu vergleichen, welche neben der trefflichen Schrift Fabri's im Folgenden mehrfach verwendet worden sind.

21. Nach Büchner, Kraft und Stoff, 7. Aufl. 1862 S. 106—109 und Hettinger S. 250.

22. Schon der röm. Dichter Lucretius in seinem großen Gedichte De natura rerum lehrt vollständig diesen psych. Materialismus z. B. III, 446 ff.

Ferner bemerken wir noch, daß, zugleich erzeuget die Seele
Mit dem Körper, zugleich heranwächst mit ihm und altert.

— — —

Hat die gewaltige Zeit zuletzt den Körper zerrüttet
Und die Glieder sinken mit stumpf gewordenen Kräften,
Dann so sinkt auch der Geist. —
Also löset sich auf das gesammte Wesen der Seele,
Und es zergeht wie der Rauch in den hohen Lüften zergehet;
Sintemal wir es sehn sich zugleich mit dem Körper erzeugen,
Gleich fortwachsen mit ihm und mürbe vom Alter zerlechzen.

Feuerbach meint auch (sämmtl. Werke III, 399), des Lucretius Gründe gegen die Unsterblichkeit seien noch heute giltig und man könne gegen „die unsinnige Kopulation eines sterblichen und eines unsterblichen Wesens nichts Besseres sagen, als er bereits gesagt habe." — Der Philosoph des modernen Materialismus ist Ludw. Feuerbach. Vgl. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843, II, 269 ff. „Die Aufgabe der neueren Zeit war die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes — die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie" (§. 1. 52). Demnach ist der Mensch der einzige und höchste Gegenstand der Philosophie, die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, die Universalwissenschaft (§. 54). Diese aber in dem Sinne, daß „Gott selbst als ein materialistisches Wesen bestimmt" (§. 14) und der Mensch in seiner sinnlichen Wirklichkeit genommen wird. „Der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber." „Die neue Philosophie ist die offenherzige sinnliche Philosophie" (§. 36). Nur die Sinnlichkeit ist Wahrheit und Gewißheit (§. 38). Da ist denn natürlich „der Gegensatz von Leib und Seele selbst logisch kein haltbarer" II, 358. „Sinnlichkeit ist Wirklichkeit." „Sinnlichkeit ist Vollkommenheit" II, 366. 367. „Wer nicht mehr sinnlich ist, ist nicht mehr" S. 368. Diese Gedanken sind dann in seinen verschiedenen Abhandlungen über den Tod, Bd. 3, weiter ausgeführt und wiederholt. Moleschott, Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Thieren, 1851, S. XII: „Ein unsinnliches Wesen ist ein Unsinn." S. XIV: „Nur aus dem Stoffwechsel begreift sich das Leben." S. XXII: „Die Angel, um welche die heutige Weltweisheit sich dreht, ist die Physiologie des Stoffwechsels." Andere Aeußerungen s. vorn im Text. K. Vogt in s. Bildern aus dem Thierleben: „Der Theologie, die mit der Vernichtung der Seele als gesondertes für sich bestehendes Ding von selbst aufhört, und sich deßhalb mit der Wuth der Verzweiflung für die Existenz dieses Dinges wehrt, der Theologie ist die Seele ein individuelles, immaterielles Prinzip, welches in einem bestimmten Körper seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat und diesen Körper als Instrument benutzt. Je schadhafter das Instrument, desto schlechter natürlich auch die Werke die mit demselben angefertigt werden. Zerfällt das Instrument, geht es zu Grunde, so bleibt das Prinzip übrig — nach dem Tode des Körpers lebt die Seele fort. Für die Naturforschung dagegen ist die Seele kein immaterielles, von dem Körper trennbares Prinzip, sondern nur ein Kollektivname für verschiedene Funktionen die dem Nervensystem, — dem Gehirn, ausschließlich zukommen. — Geht das Organ, der Körper, zu Grunde, so hört damit auch die Funktion auf; stirbt der Körper, so hat damit auch die Seele ein vollständiges Ende. — — Somit wäre dem einfachen Materialismus Thür und Thor geöffnet — der Mensch so gut wie das Thier nur eine Maschine, sein Denken das Resultat einer bestimmten Organisation, der freie Wille damit aufgehoben? u. s. w. Ich kann nicht anders sagen als: Wahrlich so ists. Es ist wirklich so. Der freie Wille existirt nicht, und mit ihm nicht

eine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, wie sie die Moral und Strafrechtspflege und Gott weiß was noch uns auferlegen wollen. Wir sind in keinem Augenblicke Herren über uns selbst, über unsere geistigen Kräfte, so wenig als wir, um mich hier einigermaßen grob auszudrücken, Herren darüber sind, daß unsere Nieren eben absondern sollen oder nicht" u. s. w. Büchner, Kraft und Stoff (1862), bezeichnet zwar den Vogtschen Vergleich: „Die Gedanken stehen in demselben Verhältniß zu dem Gehirn wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren" als einen sehr schlecht gewählten (S. 129), meint aber doch, „die Seelenthätigkeit ist eine Funktion der Gehirnsubstanz" (S. 133). — „Nun leugne man noch — daß der Menschengeist ein Produkt des Stoffwechsels sei!" (S. 148). S. 149 ff. wird nachgewiesen, daß es keine angeborenen Ideen gebe, sondern es hänge Alles, auch das Moralische „mit den äußeren Verhältnissen zusammen" (S. 167). Demnach (S. 179) „können wir keine Wissenschaft, keine Vorstellung vom Absoluten d. h. von dem haben, was über die uns umgebende sinnliche Welt hinausführt." Dasselbe muß dann auch von der Gottesidee gelten (S. 170 ff.) und dieß wird theils durch die Berufung auf angeblich religionslose Völker, theils durch die Autorität der Feuerbach'schen Philosophie bewiesen. Natürlich gibt es auch keine persönliche Fortdauer (S. 185 ff.). Und schließlich wird der spezifische Unterschied zwischen Mensch und Thier verneint (S. 217 ff.). — Eine Reihe solcher Stellen hat auch Fabri S. 9 ff. angeführt, welcher an die Spitze seiner Erörterungen das treffende Wort Hamanns stellt: „Eine Vernunft, die sich für eine Tochter der Sinne und Materie bekennt, seht das ist unsere Religion; eine Philosophie, welche den Menschen ihren Beruf auf allen Vieren zu gehen offenbart, nährt unsere Großmuth, und ein Triumph heidnischer Gotteslästerung ist der Gipfel unsers Genies!" Dieses Wort findet seine Bestätigung in Schriften wie Rich. Schuricht's Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten, Hambg. Hoffm. u. Campe 1860, in welchem die Selbstsucht als das Prinzip des gesammten Lebens, auch des relig. gefeiert, das Ideal gehöhnt, die „Trostlosigkeit unserer Lage" bekannt und selbst ein Feuerbach als ein überwundener Standpunkt behandelt wird.

23. Hierüber Fabri S. 63. 65. 70.

24. Fabri S. 35.

25. Hettinger S. 264.

26. Vgl. Schubert, Die Geschichte der Seele. 4. Aufl. 1850. I, S. 444 und 465.

27. Liebig, Chemische Briefe 5. Ausg. 1865. 25. Brief S. 207: „Der geistige Mensch, so sagen sie (nämlich „die Dilettanten in der Naturwissenschaft", wie Liebig diese Materialisten stehend bezeichnet), sei das Produkt seiner Sinne, das Gehirn erzeuge die Gedanken durch einen Stoffwechsel und verhalte sich zu ihnen wie die Leber zur Galle. So wie die Galle untergehe mit der Leber, so gehe der Geist unter mit dem Gehirn. — Wenn Sie die

Schlüsse dieser Leute entkleiden von dem geborgten Flitter und Tand —, so bleibt übrig, daß die Beine zum Laufen und daß das Gehirn zum Denken da sei und daß das Denken gelernt werden müsse, so wie das Kind das Laufen lerne, daß wir ohne Beine nicht gehen und ohne Gehirn nicht denken können; daß eine Verletzung der Fortbewegungswerkzeuge das Gehen und eine Verletzung der Werkzeuge des Denkens das Denken ändert. Aber das Fleisch und die Knochen, woraus die Beine bestehen, bewegen sich nicht, sondern sie werden bewegt durch eine Ursache die nicht Fleisch und Bein ist, sie sind Werkzeuge der Kraft; die weiche Masse, die man Gehirn nennt, ist das Werkzeug der Ursache welche die Gedanken erzeugt. — — So wie die Harfe tönt wenn ihre Saiten der Wind bewegt, so denkt das Gehirn durch den Stoffwechsel; so hört das Ohr, so sieht das Auge; aber das Gehirn an sich denkt keinen Gedanken, das Ohr hört nicht die Musik, das Auge sieht nicht die leuchtende Sonne, den grünen Baum, es empfindet nicht die Sprache des Augenpaars, was ihm Liebe zustrahlt —. Der geistige Mensch ist nicht das Produkt seiner Sinne, sondern die Leistungen der Sinne sind Produkte des intelligenten Willens im Menschen." Vgl. auch Hettinger S. 255—257.

28. Vgl. O. L. Erdmann, Ueber das Verhältniß der naturwissenschaftlichen Forschung u. s. w. S. 20: „Was wir sehen, fühlen, kurz, was wir sinnlich wahrnehmen, das ist — so müssen wir glauben! Soll aber was wir nicht sehen, nicht fühlen, kurz nicht sinnlich wahrnehmen, darum auch nicht sein? Die Frage bedarf der Antwort nicht." „Wenn das Wesen des Lebens, wenn insbesondere die Thätigkeit der denkenden Seele sich aus mechanischen und chemischen Gesetzen gewiß nicht erklären läßt, so ist die Annahme, daß hier die Wirkungen anderer Kräfte vorliegen, nach allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen nicht nur zulässig, sondern geradezu geboten." „Daß mechanische und chemische Ursachen auf die Aeußerungen der Lebens- und Geistesthätigkeit den mächtigsten Einfluß üben, wer wird das leugnen? Wenn aber daraus der Schluß gezogen werden soll, daß Leben und Seele auch nur mechanische und chemische Ursachen haben können, so wird das nur mit Hülfe einer Logik gelingen, welche schließt: ich kenne nur mechanische und chemische Wirkungen, folglich gibt es keine anderen."

29. Guizot in seinen Méditations etc. II, 249 ff. gibt interessante Mittheilungen und eine einschneidende Kritik dieses sog. Positivismus, des Aug. Comte und seiner Anhänger Littré in Paris und John Stuart Mill in London. Und vollkommen gilt gegen diese Richtung was Naville in seiner sittlichen Entrüstung gegen Taine ausführt (der himmlische Vater S. 217 ff.), daß „die Verherrlichung des Erfolgs die erste und sicherste Folge der sittlichen Gleichgültigkeit" sei, welche die Seele dieser Denkweise bilde. Eine kleine gute Schrift gegen den Positivismus ist auch: Das Christenthum und der Positivismus. Aus dem Französ. v. d. Verf. der Schriften: La religion

pure et sans tache u. s. w. Hamburg, Verlag der Alsterdorfer Anstalten (Oncken) 1861.

30. Büchner a. a. O. S. 217. „Der Mensch hat keinen absoluten Vorzug vor dem Thier und seine geistige Ueberlegenheit über dasselbe ist nur relativ. Keine einzige geistige Fähigkeit kommt dem Menschen allein zu" — also auch nicht die des Selbstbewußtseins, des sittlichen und des religiösen Bewußtseins? Freilich die beiden letzteren verneint Büchner überhaupt. S. 218: „Der geistige Prozeß ist bei den Thieren (nämlich bei der ihr Handeln begleitenden Ueberlegung) seinem Wesen nach vollkommen derselbe wie bei den Menschen." S. 221: „Wie weit endlich entfernt sich der Neger vom Affen?" S. 222: „Den brasilianischen Urmenschen schildert Burmeister als ein Thier in seinem ganzen Thun und Treiben und jedes höheren geistigen Lebens ganz entbehrend." U. s. w. — Gegen diese Herabwürdigung des Menschen zum Thier vgl. schon Rousseau Émile l. IV. p. 39: Quoi! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports: je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne; je puis aimer le bien, le faire; et je me comparerais aux bêtes! Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles: ou plutôt tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes, ton coeur bienfaisant dément ta doctrine et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi.

31. Ausgehend von der Anschauung, daß der Mensch der Zweck der gesammten Natur und somit auch die centrale Zusammenfassung der verschiedenen Entwicklungsstufen sei in denen das Naturleben sich darstellt, hat Aristoteles die Seele der Menschen als vegetative (als das dem Pflanzenleben entsprechende Vermögen der Vegetation d. h. der Ernährung des leiblichen Organismus), als sensitive und locomotive (als das dem Thierleben entsprechende Vermögen der Empfindung und örtlichen Bewegung) und als vernünftige (das dem Menschen eigenthümliche Vermögen der Vernunft) bezeichnet. Vgl. z. B. Schwegler Gesch. der Philos. 4. Aufl. 1860. S. 79. Die Scholastik des Mittelalters hat sich auch hierin — wie auch sonst in ihrer Psychologie und Ethik — an Aristoteles angeschlossen. Unter Verweisung auf Thomas Aquinas betritt auch Hettinger S. 285 f. den Weg dieser Eintheilung. Auch ich habe in früheren Auflagen die Ausdrücke vegetative und sensitive Seele angewandt. Da sie aber der Gegenwart nicht mehr geläufig sind, habe ich sie hier weggelassen und mich auf die von diesen Namen unabhängige Sache beschränkt. Zu dem über den Leib Gesagten vgl. Hett. S. 302 f.; zu dem über das Empfindungsleben Gesagten Dalton S. 31 und über das neue Prinzip des Selbstbewußtseins Dalton S. 28 f.

32. Vgl. zum Folgenden Wiese, Die Bildung des Willens. 2. Aufl. 1861 und Dalton a. a. O. S. 38 f. über die drei Stufen der Willensentwicklung: ich will, ich will, ich will den Willen Gottes.

33. Vgl. Goethe, Sprüche in Prosa. Bd. 3. S. 172: „Der Mensch wäre nicht der Vornehmste auf der Erde, wenn er nicht zu vornehm für sie wäre."

Anmerkungen zum sechsten Vortrag.

1. Plutarch, Advers. Colotem Epicureum c. 31. (p. 1125). Vergl. Fabric., Bibliogr. antiq. p. 304. Artemidori Ὀνειροκριτικῶν I, 9: „Kein Volk ist ohne Gott, ohne einen obersten Regenten; einige aber verehren so, andere anders die Götter." Cic. De legg. I, 8: „Unter so vielen Gattungen von Geschöpfen gibt es keines außer dem Menschen das einige Kenntniß von Gott hätte; unter den Menschen ist kein Volk so unbändig oder so wild, das nicht, auch wenn es nicht weiß welchen Gott es haben soll, doch wüßte daß man einen haben muß." Hierzu vgl. Nic. I, 154, und ihm folgend Hett. S. 359. Uebrigens möge Vortr. 3 Anm. 3 verglichen werden. Ich füge hier noch die schöne Stelle von Guizot, L'église et la société chrétiennes en 1861 p. 14 an: Dans tous les lieux, sous tous les climats, à toutes les époques de l'histoire, à tous les degrés de la civilisation, l'homme porte en lui ce sentiment, j'aimerais mieux dire ce pressentiment, que le monde qu'il voit, l'ordre au sein duquel il vit, les faits qui se succèdent régulièrement et constamment autour de lui ne sont pas tout; en vain il fait chaque jour, dans ce vaste ensemble, des découvertes et des conquêtes; en vain il observe et constate savamment les lois permanentes qui y président; sa pensée ne s'enferme point dans cet univers livré à sa science, ce spectacle ne suffit point à son âme; elle s'élance ailleurs; elle cherche, elle entrevoit autre chose, elle aspire pour l'univers et pour elle même à d'autres destinées, à un autre maître:

Par delà tous ces cieux le dieu des cieux réside,

a dit Voltaire, et ce dieu qui est par delà tous les cieux ce n'est pas la nature personnifiée, c'est le surnaturel en personne. C'est à lui que les religions s'adressent, c'est pour mettre l'homme en rapport avec lui qu'elles se fondent. Sans la foi instinctive des hommes au surnaturel, sans leur élan spontané et invincible vers le surnaturel, la religion ne serait pas.

2. Joh. v. Müller's Werke, Cottasche Ausg. Th. 33 S. 5 und Jean Paul in seinen „Erinnerungen aus den schönsten Stunden für die letzten". WW. 47, 125.

3. Diese Gedanken sind besonders in der mystischen Theologie heimisch, in der neueren Zeit vielfach in Predigten verwerthet und auch von den neueren apologetischen Arbeiten mehrfach ausgeführt, vgl. besonders Hett. S. 374 f., auch Dalton S. 40 f. Gregor von Nazianz, An den Namenlosen:

In Dir kommt Alles zur Ruhe, zu Dir strömt Alles geschaaret,
Ende von Allem bist Du. —

4. Diese Frage über das psychologische Wesen der Religion, ob sie ein Wissen, Wollen oder Fühlen sei, ist in der Theologie viel verhandelt. Ursprünglich faßte man sie als ein Thun, als eine bestimmte Weise der Gottesverehrung (cultus dei) — so in der alten Kirche bis herab zu den alten protestantischen Dogmatikern —; dann als ein Wissen — so zur Zeit des Rationalismus und der Hegelschen Philosophie —; seit Schleiermacher als eine Bestimmtheit des Gefühls, welches aber jederzeit in Wissen und Thun übergehe. Die Religion als Glaube zu bezeichnen ist vielen neueren kirchlichen Dogmatikern geläufig; vgl. z. B. Kahnis Dogm. I, 131. 142 f.

5. Fichte, Sämmtl. Werke II, 253 f.: „Nicht das Wissen ist dieses Organ (mit welchem man nämlich die höchste Realität erreicht) — der Glaube ist es, dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können. — Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens das Wissen gelten zu lassen." Vgl. auch weiterhin seine Erörterungen über den freien Willensakt des Glaubens.

6. Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt über das Gebet die schöne Stelle in Guizot's Schrift L'église u. s. w. p. 14 ff.

7. Vgl. Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie 1857 S. 211 ff. Dieser Schrift (S. 217) ist auch die im Text mit Anführungszeichen bezeichnete Stelle entnommen. Lasaulx, Ueber die Gebete der Griechen und Römer, Würzb. 1842. S. 5: „Nicht nur mit den religiösen, mit allen wichtigen Handlungen des Lebens, ja fast mit allen Momenten der täglichen Gewohnheit desselben waren Gebete verbunden." (S. 9 f.) „In der ältesten Zeit pflegte man vorzugsweise in der Stille der Nacht unter freiem Himmel mit unbedecktem Haupte die Götter anzurufen, ganz hingegeben dem lebendigen Gefühl der Unendlichkeit. — Sonst war die Zeit des Gebets regelmäßig am Morgen und am Abend, und beim Anfang wie beim Schluß des Mahles. Außerdem wurden nicht nur die religiösen Handlungen, die mit Opfern verbunden waren, sondern alle bedeutenden Momente des Lebens mit Gebeten eröffnet. Die Versammlung des Volkes wie des Rathes, alle Kriegsunternehmungen, jeder Kampf und alle Wettspiele, sogar das Theater: alles ward mit Zeus d. h. mit Gebet begonnen. In Rom pflegte man nach Anordnung des Königs Numa zu Anfang jedes Jahres gewisse Gebete und Opfer für das Heil des ganzen Jahres darzubringen. Alle Wahlcomitien eröffnete der präsidirende Magistrat mit einem solemne carmen precationis u. s. w., ebenso alle Volksmusterungen auf dem Marsfelde und alle Senatssitzungen; und gleicherweise begannen die Magistrate, namentlich die Consuln, als die Häupter der Republik, ihr Amt mit einer solennis votorum nuncupatio im Tempel des capitolinischen Jupiter u. s. w." Jeden dieser Sätze hat Lasaulx mit Stellen aus den alten Schriftstellern belegt. — Die Stelle aus Homer ist Odyssee 3, 43 ff. Den angeführten Vers bezeichnete Melanchthon als den schönsten

im ganzen Homer. Die Vorschrift des Sokrates findet sich bei Xenophon Oecon. 6, 1. In dieser Schrift 7, 7 läßt Xenophon den Ischomachus sogar den Unterricht seiner jungen Gattin in der Haushaltungskunst nicht eher beginnen, als nachdem er geopfert und gebetet hat, daß ihm sein Lehren, ihr das Lernen zum Heil gereichen möge. Und ähnliche Stellen finden sich bei Xenoph. noch oft, vgl. Nägelsb. S. 217. Die Aeußerung Plato's ist aus De legg. VI p. 356 und Tim. p. 22, 4 ff. entnommen. Darnach verfährt Plato auch selbst Tim. p. 57, 8. De legg. IV p. 347, 1. X p. 193, 11. Epinomis p. 352, 10. Gleicherweise beginnt auch Demosthenes seine Rede De corona mit der Anrufung der Götter; und dasselbe behauptet Servius ad Aen. XI, 301 von den Römern: majores nullam orationem nisi invocatis numinibus inchoabant, sicut sunt omnes orationes Catonis et Gracchi. (Lasaulx S. 9.) Selbst Julius Cäsar nahte auf den Knieen Stufe für Stufe dem capitolinischen Jupiter, als er nach vierfachem Triumphe demselben sein Dankgebet darbrachte (Dio Cassius 43, 21. Lasaulx S. 12). Von den mancherlei Aeußerungen über das Gebet will ich nur noch die des Sophisten Maximus von Tyrus (Diss. XI p. 207) anführen: „Jeder solle, wie Sokrates gethan habe, dessen Leben ein fortwährendes Gebet gewesen, nichts Anderes von den Göttern erbitten als Tugend der Seele, ruhiges Gemüth, ein tadelloses Leben und den Tod in froher Hoffnung." (Lasaulx S. 8.) Ueber die Entweihung des Gebets aber vgl. Döllinger, Heidenth. und Judenth. 1857, S. 635.

8. Vinet, Reden über religiöse Gegenstände, übers. v. Vogel. Frankf. 1835, S. 354.

9. Kant, Religion innerh. der Grenzen d. bloßen Vernunft. Sämmtl. WW. herausg. von Rosenkranz X, 236 Anm.

10. Ueber das Verhältniß von Religion oder Christenthum und Bildung vgl. Lübker, Vorträge über Bildung und Christenthum 1863. Im Anschluß hieran Harleß, Das Christenthum und die Literatur der allgemeinen Bildung, Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1862 Novbr., wieder abgedr. in s. Schrift: Das Verhältniß des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart, 1863. — Hinsichtlich des staatlichen und sozialen Lebens vgl. Montesquieu L'esprit des lois XXVI, 3: „Wunderbare Erscheinung: die christliche Religion, die nur das Glück des künftigen Lebens zum Gegenstand zu haben scheint, begründet auch das Glück des gegenwärtigen Lebens." Wie denn Montesquieu diesen Gedanken überhaupt in jenem Zusammenhange weiter ausführt, besonders gegen Bayle's Behauptung daß das Christenthum mit der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten unverträglich sei; vgl. Nicolas 2, 345, in einem lesenswerthen Abschnitt. An jenes Wort Montesquieu's erinnert auch Ziethe S. 26, und bringt unter Anderm auch S. 28 die Erzählung von einem Negerfürsten, welcher das Geheimniß von Englands Größe wissen wollte, und welchem die Königin Victoria nicht ihre

stolzen Kriegsschiffe oder ihren reichen Kronschatz, oder ihre tapferen Soldaten oder ihre gefüllten Seehäfen zeigte, sondern eine Bibel übersandte mit den Worten: „das Wort Gottes ist das Geheimniß von Englands Größe.“ Auch Hettinger S. 407 führt mehreres hieher Gehörige an. Ich erinnere außerdem an jenes bekannte Wort Goethe's (Westöstl. Divan. WW. Bd. 4 S. 264): „Alle Epochen in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich Niemand gern mit Erkenntniß des Unfruchtbaren abquälen mag.“ Besonders französische Gelehrte haben den Zusammenhang der Geschichte der menschlichen Gesellschaft mit der Religion und der Entwicklung der Gottesidee nachgewiesen. So sucht Franck Études orientales 1861 zu zeigen, wie der Werth der bürgerlichen Verfassung eines Volks in Verhältniß stehe zu dem Werthe seiner Religionsidee. Und schon Edgar Quinet lehrt in seinen Vorlesungen zu Lyon (Unité morale des peuples modernes 1839, Anhang zu seinem Génie des religions), daß die religiöse Idee der eigentliche Kern der Civilisation und das gestaltende Prinzip der politischen Verfassungen sei. Den Uebergang zu dieser Denkweise bezeichnet Benjamin Constant. „Er hatte sein Werk über die Religion im Geiste des Atheismus entworfen, aber er endigte es, indem er die nothwendige Bedingung des Bestehens der civilisirten Gesellschaft im religiösen Gefühl suchte.“ Vgl. Naville der himmlische Vater S. 60 f.

11. Hettinger führt S. 519 die Aeußerung Guizots an: Alle politischen und sozialen Fragen führen in ihrer letzten Lösung immer wieder auf das religiöse Prinzip zurück: und Proudhons in seinen „Bekenntnissen eines Revolutionärs“: Es ist überraschend, daß sobald wir in der Politik in die Tiefe gehen, wir immer auf die Theologie stoßen. Proudhon beginnt auch s. Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère (1846, 2 Bde.) mit einer Untersuchung über die Gottesidee; und Guizot legt jenen Gedanken seinen Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre (1850) zu Grunde.

12. Guizot, L'eglise etc. p. 167.

Anmerkungen zum siebenten Vortrag.

1. Ein ähnlichen Gedankengang bei Nicolas I, 203 ff., wo auch eine bezeichnende Aeußerung des französ. Philosophen Cousin angeführt ist: „Vom Menschengeschlechte gilt dasselbe wie vom Individuum. Eine Uroffenbarung erleuchtet die Wiege der menschlichen Civilisation; alle alten Ueberlieferungen gehen bis in ein Zeitalter, wo der Mensch, eben aus der Hand Gottes hervorgehend, unmittelbar von ihm alle jene Aufklärungen und alle jene Wahrhei-

ten empfängt, die bald nachher durch die Zeit und durch das stümperhafte Wissen der Menschen verdunkelt und entstellt wurden". Er verweist auf eine Reihe von Stellen aus den Alten selbst welche dieses Bewußtsein aussprechen. Plato läßt seinen Sokrates sich auf die Tradition der Alten berufen, welche „besser waren als wir und den Göttern näher standen" (*οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες ταύτην τὴν φήμην παρέδοσαν*) wo sichs um den Glauben an die göttliche Weltregierung handelt Phileb. opp. IV p. 219, in den Fragen der Religion überhaupt Tim. IX p. 324, in der Frage von der Unsterblichkeit der Seele und der jenseitigen Vergeltung Opp. IX p. 115 — wie dieß auch durchweg anerkannt ist, vgl. z. B. Cousin: Die Traditionen des Orients dienten den Anschauungen des Plato zur Basis, in ihnen lag, so zu sagen, der Stoff aller seiner Gedanken (Traduct. de Platon t. IV, notes sur le Phèdre, Nicolas I, 208), oder Ackermann: So oft er eine Glaubenslehre aufstellt, verweist er auf alte heilige Ueberlieferungen (das Christliche im Plato S. 52). Aehnlich wie Plato äußert sich auch Aristoteles (Metaph. XII, 8. De mundo 6) und Cicero De legg. 2, 11: antiquitas proxime accedit ad deos; auch Tusc. I, 12. Mit Nicolas und seinen Anführungen stimmt dann auch Hettinger S. 422f. überein. Geschichtliche Belege für die größere Reinheit der religiösen Vorstellungen und Culte bringt Nicolas I, 159 ff. Nicht minder vgl. hierüber Lüken, Die Traditionen u. s. w. S. 27, wo eine Reihe von entsprechenden Aeußerungen von Creuzer, W. Schlegel, Movers, Grimm, Gottfr. Müller angeführt wird.

2. Die erste Stelle in dem der platon. Schule angehörenden Dialog Alcibiades II, p. 150. Vgl. auch Plato Politia p. 271—275: „bis Einer kommt der uns gründlich unterrichte." — Die zweite Stelle Plato Phaedo. p. 85. Diese Stellen sind oft in apologetischem Interesse citirt worden: so die erste von Nicolas I, 152. 202. II, 123 ff. 126; die zweite von demf. I, 260 f. II, 409, und ebenso v. Hettinger S. 422. Auch Stirm S. 466 und Dalton S. 121. 122. 146 erinnern daran.

3. Neander, Denkwürdigkeiten I, 28. Ueberhaupt bietet dieser ganze Abschnitt jener Schrift interessante Beiträge zu diesem Thema. Xenophanes schließt seine Schrift über die Natur mit den Worten: „Niemand hat Gewisses erkannt, noch wird er es erkennen, über die Götter und was ich von dem Weltall sage. Denn wenn er auch selbst das Vollendetste sagte, so weiß er es dennoch nicht, sondern Wahn ist über alles verhängt", bei Tholuck, Der sittliche Charakter des Heidenth. S. 5.

4. Die erste Stelle Cicero's findet sich Tusc. I, 11: harum sententiarum quae vera sit, deus viderit; quae verisimilis, magna quaestio est. Aehnlich De nat. deor. III, 39. Die zweite Academ. quaest. I, 12. Die dritte Cic. Tusc. III, 1, 2: igniculos nobis dedit parvulos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam

naturae lumen appareat. Vgl. auch Nicolas I, 260 und II, 410, und Hett. S. 473.

5. Kant an Jacobi, in Jacobi's WW. III, 523.

6. Schiller, „Die Gunst des Augenblicks“ und „Das Glück“:

Aus den Wolken muß es fallen,
Aus der Götter Schooß, das Glück.

Selig welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon
Liebten, welchen als Kind Venus im Arme gewiegt,
Welchem Phöbus die Augen, die Lippen Hermes gelöset,
Und das Siegel der Macht Zeus auf die Stirne gedrückt u. s. w.
Groß zwar nenn' ich den Mann, der, sein eigener Bildner und Schöpfer,
Durch der Tugend Gewalt selber die Parze bezwang;
Aber nicht erzwingt er das Glück, und was ihm die Charis
Neidisch geweigert, erringt nimmer der strebende Muth.
Vor Unwürdigem kann dich der Wille, der ernste, bewahren: —
Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab.

Zu Schiller vgl. Vilmar, Vorlesf. über die Gesch. der deutschen Nationalliter. 2. Aufl. 1847 S. 609. Mozarts Bekenntniß, daß ihm seine Gedanken wie im Traum kommen, und Goethe's Wort an Eckermann: „jede Productivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in Niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhofftes Geschenk von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Danke zu empfangen und zu verehren hat. — In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug zu betrachten, als ein würdig gefundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses“ bei Dalton S. 15 f.

7. Plutarch. De recta ratione audiendi 2. (Hettinger S. 507). Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793 f. In Kants sämmtl. Werken von Rosenkranz, 1838, Th. 10. Schon die Ueberschrift der ersten Abhandlung lautet: „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur.“ Vgl. meine Schrift: Die Lehre vom freien Willen u. s. w. 1863. S. 347. 348. Außerdem Nicolas II, 5 ff. Dalton S. 49 f.

8. Bd. 30. Winkelmann, Antikes. Heidnisches S. 10—13. „Wirft sich der Neuere fast bei jeder Betrachtung ins Unendliche, um zuletzt, wenn es ihm glückt, auf einen beschränkten Punkt wieder zurückzukehren, so fühlen die Alten ohne weiteren Umweg, sogleich ihre einzige Behaglichkeit innerhalb der Grenzen der schönen Welt. Hieher waren sie gesetzt, hiezu berufen, hier fand ihre Thätigkeit Raum, ihre Leidenschaft Gegenstand und Nahrung.“ Dann schildert Goethe, wie der „heidnische Sinn“ einen solchen „von der Natur selbst beabsichtigten Zustand des menschlichen Wesens“ erzeuge, daß wir „in dem höchsten Augenblicke des Genusses, wie in dem tiefsten der Aufopferung, ja des Untergangs, eine unverwüstliche Gesundheit gewahr werden.“ Märklin in Strauß, Leben Märklins, 1851, S. 127: „Ich will aus voller Seele

ein Heide sein: denn hier ist doch Wahrheit, Natur, Größe." Strauß nennt den Christen einen Engel der auf einem gezähmten Thiere reitet, und rühmt die gesunde Sinnlichkeit des griechischen Lebens in Schubarts Leben II, 461. Wogegen Roth in Studien und Kritiken 1850, 2. Und auch Goethe bekennt a.a.O. S. 14, daß „das Verhältniß zu den Frauen, das bei uns so zart und geistig geworden, sich kaum über die Grenzen des gemeinsten Bedürfnisses erhoben."

9. Vgl. vorn die 14. Anm. zum zweiten Vortrag, die Beiträge aus Thudicum zu Sophocles Oed. Col. v. 1191 ff. Ein altes Orakel, welches Silen dem Midas gegeben haben soll auf die Frage, was dem Menschen das Beste sei, lautet:

O vom unseligen Gott und der bösen Tyche gezeuget,
Eintagskinder, was zwingt ihr zu sagen was besser ich schwiege?
Ruhiger ist ja das Leben dem eigenes Uebel verborgen.
Nimmer geboren zu sein, das ist dem Menschen das Beste.

Aristot. ap. Plut. Cons. ad Apoll. c. 27. Ueberhaupt ist diese ganze Schrift Plutarchs zu vergleichen. Ebenso spricht das Delph. Orakel bei Cicero Tusc. I, 47. Und Plinius H. n. VII in. XXVIII, 2: „quapropter hoc primum in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte." Lüken S. 302: „Ueberhaupt sind die alten Dichter voll von diesen Klagen und das griechische Heidenthum, so sehr es äußerlich den orientalischen Religionen mit ihren Büßungen und Kasteiungen gegenüber einen gewissen Schein der Heiterkeit zur Schau trug, konnte im Innern doch nicht den Charakter einer gewissen tragischen Verzweiflung des mit dem unerbittlichen feindlichen Geschick ringenden menschlichen Geistes verbergen. — Wir sehen die Philosophen — endlich dem Weltschmerze erliegen." Lasaulx, Abhandlung über den Sinn der Oedipussage, Würzburg 1841. S. 10 f.: „Die aus den Schwächen und Sünden des natürlichen Menschen hervorgehende Unseligkeit des Lebens hat kein Volk tiefer empfunden als die Griechen. Denn mitten durch die äußere Herrlichkeit und Freude des hellenischen Lebens zieht von Anbeginn bis zum Untergang desselben ein tiefer Klagelaut: ihre größten Weisen und Dichter haben es wiederholt ausgesprochen, daß man keinen Sterblichen glücklich preisen solle vor seinem Ende. In Aller Munde war das alte Jammerlied: am besten sei es niemals geboren zu werden, das zweite darnach: so bald als möglich zu sterben. In der Blüthe seines Lebens sank Achilleus hin, das Ideal des hellenischen Wesens am Anfang seiner Geschichte, und in der Fülle seiner Jugend ward Alexander hingerafft, der macedonische Heldenjüngling, am Ende der nationalen Existenz des griechischen Lebens (Hegels Philosophie der Gesch. S. 232). Auch des Oedipus Leben, der als Repräsentant des Griechenthums betrachtet werden darf, enthält nichts Anderes als die Thatsache dieser inneren Unseligkeit des hellenischen Bewußtseins." Lasaulx deutet auch seinen

Namen οἱ δίπους (der Zweifüßige d. h. Mensch): Wehemensch. „Weil das Griechenthum in letzter Instanz doch nur eine falsche Lösung vom Räthsel des menschlichen Lebens gewonnen hatte, darum mußte es untergehen.“ Lasaulx schließt seine geistvolle Abhandlung mit den Worten S. 13: „Mir ist nächst der Sage von Achilleus keine andere bekannt, die eine grandiosere Vision über das Griechenthum enthielte als die Oedipussage.“ — Was die Kunst der Griechen anlangt, so äußert sich Thiersch in diesem Sinne wenigstens über die überaus schöne Statue der Leukothea (— so nach der herkömmlichen Ansicht —) der Münchener Glyptothek, in den Verhandlungen der Erlanger Philologenversammlung S. 46: ein leiser Zug von Melancholie sei in derselben nicht zu verkennen, ein Hauptzug der höheren Schönheit u. s. w. — Mir ist dieser Zug auch sonst mehrfach in antiken Bildwerken entgegengetreten. Vgl. auch Histor.-polit. Blätter 1864. Bd. 53, H. 9, S. 765, in einer Abh. über „Graf Friedr. Leop. Stolberg. Nach seinen neueren Biographen Dr. Menge und W. v. Bippen“: „Beachtenswerth unter den mannigfachen dahin gerichteten Aufzeichnungen (nämlich Stolbergs über die Kunstwerke alter und neuer Zeit bei seinem Aufenthalt in Rom 1791—92) ist die feine Bemerkung die er über den Charakter der antiken Plastik im Vergleich zur christlichen damals schon machte und später in seiner Geschichte der Religion Jesu aufs neue bekräftigte. Er findet nämlich, daß den Köpfen der alten Statuen, sowohl der Götter als der Menschen ein gewisser Charakter von Härte und untheilnehmendem Sinn, der Ausdruck tiefer ernster Melancholie aufgedrückt sei; selbst auf den Gesichtszügen der ewigen Götterjugend schwebe wie eine schwarze Wolke der Gedanke des Todes. Dieses Urtheil ist bekanntlich von späteren Aesthetikern und Kunstkennern, von Solger, Schnaase, Lasaulx in ziemlich übereinstimmender Weise bestätigt worden.“ — Hegel vergleicht die Niobe, deren Schönheit im Schmerz versteinert, mit der jungfräulichen Mutter Maria, deren Schmerz ganz anderer Art: „sie empfindet den Dolch der die Mitte ihrer Seele durchdringt, das Herz bricht ihr, aber sie versteinert nicht. Sie hatte nicht nur die Liebe, sondern ihr volles Inneres ist die Liebe, die freie konkrete Innigkeit, die inmitten des Verlustes im Frieden der Liebe bleibt.“ Hegel, Aesthetik herausg. v. Hotho. 2. Aufl. Bd. 3, 46. Vgl. auch Bd. 2, 77. 101. 425 u. ö. Vgl. auch meinen Vortrag: Ueber die Darstellung des Schmerzes in der bildenden Kunst. 1864. — Ueber d. Inder s. Fr. Schlegel, Ueber die Sprache u. Weisheit d. Inder S. 100. „Was die Dichter der Alten in einzelnen Sprüchen von dem Unglück des Daseins singen, jene traurigen Strahlen einer durchaus furchtbaren Weltansicht, die sich in tiefbedeutenden Trauerspielen aus dem Gedanken eines dunkeln Schicksals über die Sagen und Geschichten der Völker verbreiten, sammle man sich in ein Bild und verwandle das vorübergehende dichterische Spiel in bleibenden ewigen Ernst, so wird man am besten das Eigenthümliche der alten indischen Ansicht aufgefaßt haben.“ Vgl. auch Stirm S. 200 f. u. Hettinger S. 512 ff. Nicolas II,

12 f., der untern Anderm eine bezeichnende Aeußerung der Madame de Sévigné an ihre Tochter anführt, worin sie — troß des Glücks das ihr das Leben und ihr Geist bot — über das Leid des Lebens und noch mehr über den Tod klagt und fortfährt: „und ich finde den Tod so schrecklich, daß ich das Leben noch mehr darum hasse, weil es mich zu ihm hinführt, als weil es mit Dornen besät ist. Du wirst mir sagen: ich wolle also wohl ewig leben? Durchaus nicht! Im Gegentheil, hätte man mich um meine Meinung gefragt, so wäre ich gerne in den Armen meiner Amme gestorben" (16. Mai 1672).

10. Seneca De ira 3,26; vgl. 2,9 u. 27. De benef. 1,10. Vgl. Lüken, S. 403—405.

11. Selbst Bayle erklärt (Article Manichéens): „warum wußten die Heiden nichts Gescheidtes darüber zu sagen? Nur durch die Offenbarung kommt man aus dieser Schwierigkeit heraus." Nicolas II, 24.

12. Vgl. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts. S. 74 ff.

13. Sehr belehrend hiefür ist, was wir in Perthes Leben I, 60 ff. lesen, der diesen Entwicklungsgang von Kant zu Schiller und von da zur christlichen Wahrheit selbst durchmachte.

14. Vgl. Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie. S. 39.

15. Hierüber hat Schiller in seiner Abhandlung Ueber die ästhet. Erziehung des Menschen (1795), im 5. Briefe sich in treffender Weise ausgesprochen, wenn er „in dem Drama der jetzigen Zeit" auf der einen Seite Verwilderung, auf der andern Erschlaffung findet und nachdem er die Gesetzlosigkeit jener geschildert fortfährt: „Auf der andern Seite geben uns die civilisirten Klassen den noch widrigern Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist. Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeige im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbniß durch Maximen befestigt. — — Mitten im Schooße der raffinirtesten Geselligkeit hat der Egoismus sein System gegründet u. s. w. — Die Kultur, weit entfernt uns in Freiheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft die sie in uns ausbildet nur ein neues Bedürfniß" u. s. w.

16. Rougemont, Christus und seine Zeugen. Uebers. von Fabarius Barmen 1859. S. 245 ff.

17. **D. F. Strauß, Leben Jesu, Vorrede XVIII: „Was für unsere Zeit mit Recht den Hauptanstoß an dem ganzen alten Religionswesen bildet, ist der Wunderwahn." XIX.**

18. **Rousseau, Lettres de la montagne. P. 1 lettre III. Oeuvres I. Paris 1820. p. 250: Cette question sérieusement traitée, serait impie, si elle n'était pas absurde: ce serait trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer.**

Mais aussi quel homme a jamais nié que dieu pût faire des miracles? Vgl. auch Nicolas IV. 276—326. Hett. S. 562 f.

19. Guizot, L'église etc. p. 14 ff.

20. Ziethe S. 81. Vgl. auch Guizot, L'église etc. p. 14 f. Méditations sur la religion chrétienne p. 27 ff. Hettinger S. 557. Das Waisenhaus in Halle ist ein bleibendes Denkmal wunderbarer Gebetserhörungen. Bericht davon hat Aug. Herm. Francke in s. oft aufgelegten Schrift: Segensvolle Fußtapfen des noch lebenden und waltenden, liebreichen und getreuen Gottes (zuerst 1709 in Halle erschienen) gegeben.

21. Aehnlich Dalton S. 185 f. u. Hett. S. 571. Ueber die Frage des Wunders vgl. auch die vortreffliche Abhandlung von Uhlhorn, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. Vier Vorträge. Hannover 1866. 4. Vortrag S. 104 f. und die eingehenden Untersuchungen von Rothe, Zur Dogmatik 1864, S. 84 ff. Auch Grau, Ueber den Glauben als die höchste Vernunft 1865, S. 11 ff.

22. Aehnlich Ziethe S. 86 ff. Stirm S. 445 und die neuere gläubige Theologie überhaupt.

23. Niebuhr, Lebensnachrichten I, 470 f. Und unmittelbar vorher: „Der, dessen irdisches Leben und Leiden geschildert wurden, hätte mir vollkommen reale Existenz und seine ganze Geschichte dieselbe Realität, wenn sie auch in keinem einzigen Punkte buchstäblich genau erzählt wäre. Daher auch das Grundfaktum der Wunder, welches meiner Ueberzeugung nach zugegeben, oder das Unsinnige, nicht bloß Unbegreifliche angenommen werden müßte, der Heiligste sei ein Betrüger und seine Jünger Betrogene oder Lügner gewesen, und Betrüger hätten eine heilige Religion gepredigt, in der Alles Entsagung ist" u. s. w. (Brief an B*** 1812.) Ueber die Wunder Muhameds vgl. Tholuck, Verm. Schr. I, 1—27. Folgendes Beispiel der phantastischen muhamedanischen Wundererzählungen, welches Tholuck a. a. O. anführt, mag genügen. Um eine von seinen Gegnern in Mekka von ihm geforderte Probe zu erfüllen, habe Muhamed am Mittag Nacht werden lassen, darauf sei der Mond geflogen gekommen, habe einen siebenfachen Rundgang um die Kaaba gemacht und sich vor ihr niedergebeugt, sei dann mit ehrerbietiger Reverenz vor den Propheten getreten und habe vor allen Einwohnern Mekkas laut gerufen: Friede sei über dir, o Achmet!, sei dann in den rechten Aermel des Propheten hineingegangen und zum linken wieder herausgekommen, habe sich darnach in zwei Hälften gespalten, die sich an den Orient und Occident postirten, und sich endlich wieder zusammengeschlossen, um seinen Lauf wie vorher ruhig fortzusetzen, „ohne daß man ihm jetzt noch irgend ein dérangement anmerken könnte." — Aber alle diese Erzählungen gehören spätern Zeiten an. Muhamed selbst hat sich für unfähig erklärt, Wunder zu thun. Vgl. auch Ziethe S. 89.

24. Ein ähnliches Zeugenverhör bei Hettinger a. a. O. 528 ff. Vgl.

auch Rougemont, Christus und seine Zeugen, bes. S. 126 ff. Das Zeugniß der Apostel. S. 145 ff.: Das Zeugniß der Apostel in der Kirche. Ferner Auberlen, Die göttliche Offenbarung I, 7 ff.

25. So besonders Holsten, ein Anhänger der sog. Tübinger oder Baurschen Schule, in s. Abhandlung: Die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums. Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1861. 3. S. 224—284. Die Erscheinung Christi, welche Paulus vor Damaskus hatte, soll ein bloß innerer Vorgang gewesen sein, der mit der nervösen Natureigenthümlichkeit Pauli in Zusammenhang stehe; denn er litt an „epileptischen Krampfzufällen": davon sind die Schläge des Satansengels, von denen der Apostel spricht, zu verstehen (S. 251). Durch solche Mittel sucht man sich des paulinischen Zeugnisses von der wirklichen Auferstehung Jesu zu entledigen. Dagegen hat Beyschlag, Studien und Kritiken, 1864. H. 2. S. 197—264, „Die Bekehrung des Apostels Paulus mit besonderer Rücksicht auf die Erklärungsversuche von Baur und Holsten", darauf hingewiesen, wie deutlich und bestimmt Paulus zwischen inneren und äußeren Erscheinungen unterscheide (vgl. Ap.-Gesch. 10, 17. 12, 9. 18, 9. 22, 17. 2 Kor. 12): „mithin hing das ganze apostolische Bewußtsein des Paulus an dem Punkte, daß er den Herrn nicht blos visionär sondern leibhaftig gesehn" (S. 225). Freilich bekennt Holsten: Die Kritik „muß diese Vision als den immanenten psychologischen Akt seines eigenen Geistes zu begreifen suchen" d. h. sie kann von ihren philosophischen Voraussetzungen aus, da sie überhaupt transcendente Kausalitäten leugnet, das historische Faktum nicht anerkennen.

26. Von diesem Punkt geht Auberlen in seiner oben angeführten Schrift aus. S. 11 ff. Auch Uhlhorn S. 111.

27. Baur, Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrh. 2. neu durchgearb. Aufl. 1860 kurz vor seinem Tode erschienen. S. 39.

28. Vgl. Anm. 24. Baur selbst bekennt in dem oben angef. Werke S. 45 von Paulus: „Können wir in seiner Bekehrung, in der plötzlichen Umwandlung aus dem heftigsten Gegner des Christenthums in den entschiedensten Herold desselben nur ein Wunder sehen, so erscheint es um so größer, da er in diesem Umschwung seines Bewußtseins auch die Schranken des Judenthums durchbrach und den jüdischen Partikularismus in der universalen Idee des Christenthums aufhob." Wenn er aber daraus einen rein innerlichen Vorgang macht, so kann er doch nicht umhin zu gestehen: „keine, weder psychologische noch dialektische Analyse kann das innere Geheimniß des Aktes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn in ihm enthüllte."

29. Aehnlich Nicolas IV, 167.

30. Lessing's Werke, Ausg. von Lachmann, X, 10.

31. Aus Lessing, Bemerkungen zum 1. Fragment: „Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln." WW. X, 14.

32. Goethe, Gespräche mit Eckermann 2, 132. „Der Mensch ist ein

dunkles Wesen" u.s.w. Vgl. auch 1,226.227. 3,199. „Wir wandeln Alle in Geheimnissen." 3,200. Sprüche in Prosa. WW. 3,169. 298. 325. Faust, 1. u. 2. Th. WW. 11,30. 12,15. Vgl. Stirm S.442. Hett. S.438ff. Ueber Newton vgl. Nicolas I, 112.

33. Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie. S. VII.

34. Vgl. Fabri, Briefe gegen den Materialismus. S.163.

35. Pasc. Pens. II, 347 (186). Dazu der nächste Satz: Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles? — Das Wort Hamann's bei Hettinger S.419. Außerdem vgl. die ganze Einleitung Hamann's zu seinen biblischen Betrachtungen I, 51—63 u. I, 103. „Je weiter die Vernunft sieht, desto größer ist das Labyrinth in dem sie sich verliert."

36. Fechner, Die drei Motive und Gründe des Glaubens. S.4. Zu dem Vorhergehenden vgl. Nicolas IV, 419f.

37. Gespräche mit Eckermann I, 227.

38. Vgl. Hettinger S.445. Außerd. Baco De augment. scient. X, 1: modo animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo suo dilatetur, non mysteria ad angustias animi constringantur. Grau, Ueber den Glauben als die höchste Vernunft 1865, S.13f. 17.

39. Pascal kommt immer wieder auf diesen Widerspruch des Christenthums mit unserer Vernunft zurück und gebraucht ihn gerade als einen Beweis für die Wahrheit des Christenthums. Vgl. z. B. Pens. II, 105 (181) in Bezug auf die Lehre vom Sündenfall und von der Erbsünde; oder II, 145 (184): le christianisme est étrange u.s.w., II, 146 (211): sources des contrariétés: un dieu humilié, et jusqu'à la mort de la croix; un Messie triomphant de la mort par sa mort: deux natures en Jésus Christ etc. — Vgl. auch Weingarten, Pascal als Apologet des Christenthums, 1863, S.28: „Der Schlußgedanke der Pensées ist die göttliche Ironie des Christenthums, durch welche gerade das scheinbar Falsche und Unglaubliche zum Erweis der Wahrheit wird, jene Ironie, von der Paulus im ersten Korintherbriefe redet und die in dem bekannten Worte Tertullian's ihren Ausdruck gefunden hat, das, wenn irgend eines, den Pensées zum Motto dienen könnte: credo quia absurdum, cum credimus, nihil desideramus ultra credere."

40. Julius Müller in der deutschen Zeitschr. für christliche Wissenschaft u.s.w. 1853 Nr.30. S.240.

41. Pascal, Pens. II, 146 (182).

42. Pasc. Pens. II, 172. Derselbe Gedanke ebendas. Anm.: 'La seule religion contre la nature, contre le sens commun, contre nos plaisirs, est la seule qui ait toujours été.

43. Pasc. Pens. II, 156.

44. Pasc. Pens. II, 204 (198).

45. Pasc. Pens. II, 348 (187).
46. Pasc. Pens. II, 347 (186).
47. Nicolas II, 300 gebraucht diesen Ausdruck von Plato.
48. Pasc. Pens. I, 156 (30. 31).

Anmerkungen zum achten Vortrag.

1. Eine recht gute kurze Darstellung der heidnischen Religion hat Stirm im 10. Briefe seiner Apologie S. 355—392 gegeben.

2. Vgl. z. B. Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker in d. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1852, I, S. 67—77, wo nachgewiesen ist, daß die Götter ursprünglich Lichtgötter waren und mehr als sittliche denn als Natur-Mächte gedacht wurden. So führen auch noch die Gottesnamen deus u. ähnl. (sanskrit. Wurzel div) u. s. w. auf den Begriff des Lichts zurück. — Eine Reihe von Aeußerungen von Plato, Aristoteles u. A. welche dieselbe Ueberzeugung aussprachen, hat Tholuck angeführt in s. Schr. Der sittl. Charakter des Heidenthums, 3. Aufl. 1867 S. 1 f.

3. So berichtet Plutarch im Leben Numa's Kap. 8 und Varro bei Augustin de civit. IV, 31; Varro beruft sich dabei auf das Beispiel der Juden, welche ebenfalls die Gottheit bildlos verehren. Vgl. Tholuck a. a. O. S. 35 f.

4. Z. B. Wuttke, Die Geschichte des Heidenthums I, S. 19. Gute Bemerkungen hierüber enthält auch der Vortrag von Dillmann, Ueber den Ursprung der alttest. Religion 1865. Z. B. S. 7: „Die heidn. Religionen sind sämmtlich Naturreligionen, ihr Prinzip ist die Vergötterung der Natur. Ihre Götter sind ursprünglich nichts als Naturmächte" u. s. w. — Von diesem Prinzip aus bestimmen sich auch die Stufen der heidn. Religionen. Entweder sind es die Naturdinge welche den Gegenstand der Verehrung bilden (Fetischismus), oder die Naturkräfte (die zeugende und gebärende Kraft), oder die Naturgesetze (Gestirne), oder das Naturleben, oder die Naturideen welche sein Thun repräsentirt, wie in Aegypten, bis sich in Griechenland die Idee des Menschen herausarbeitet.

5. Vgl. über diesen monotheistischen Zug Nägelsbach, Hom. Theologie S. 127; über diesen Zug besonders bei Aeschylus Nägelsbach, Nachhomer. Theol. S. 138. Die unwillkürlichen Aeußerungen dieses unmittelbaren Gefühls bei Tholuck a. a. O. S. 4. — Ueber den monotheist. Zug in den Religg. überh. vgl. Dillmann S. 9 f.

6. Vgl. hiezu den Schluß von Nägelsbach's Nachhomer. Theol. S. 476.

7. Plutarch hat diese Erscheinung für wichtig genug gehalten, darüber eine eigene Schrift zu schreiben De defectu oraculorum, in welcher er sich zur Unterstützung der Ansicht, daß die Genien sterben und mit ihnen die Orakel aufhören, auf die zu Tiber's Zeit in Rom vielbesprochene Geschichte beruft von dem Klageruf den man von einer einsamen Felseninsel des mittel-

länd. Meeres vernommen: „der große Pan ist gestorben" (Πὰν ὁ μέγας τέθνηκεν).

8. Nägelsbach, Nachhomer. Theologie S. 432.

9. Ueber den unsittlichen Einfluß der griechischen Mythologie und Religion vgl. die angeführte Abhandlung Tholuck's. Speziell Platos und Anderer Verwerfungsurtheil über die Mythen der Dichter S. 10 ff.; die Unsittlichkeiten des heidn. Gottesdienstes S. 62 ff. 75. Auch Tzschirner, Fall des Heidenthums I, 1829. S. 26 Anm. Einzelne Beispiele über die Wirkung einzelner Kunstwerke Plin. H. nat. 36, 5. Daher die Angriffe in der alten Kirche gegen die heidnische Kunst Augustinus, De civ. Dei II, 7. Clem. Alex. Strom. V, 5. Protrept. 2. Tertull. De idolol. 3. Vgl. Kunstblatt 1831 Nr. 28 ff.: „Von den Ursachen und Grenzen des Kunsthasses in den 3 ersten Jahrh. n. Chr." Auch Grüneisen in s. vortreffl. Abh. „Ueber das Sittliche der bildenden Kunst der Griechen", (Zeitschr. für histor. Theol. 1833, Heft 3. S. 1—113) betont bei aller Anerkennung des sittlichen Adels besonders in der früheren griechischen Kunst diese unsittliche Wirkung der späteren S. 91 ff. Und um einen ganz unbefangenen Zeugen hinzuzufügen, so vgl. Augsburg. Allgemeine Zeitung 1864 Nr. 2 Beilage „Neuester Zustand der Ausgrabungen von Pompeji": „Aber diese ewigen „Phallusse" in mannigfaltigstem Genre von ½ Zoll bis 3 Fuß Höhe auf dem Straßenpflaster, über den Thoren, an den Wänden, auf allen Gefäßen und Utensilien von Erz, Thon und Farbe — diese nicht endenden Priape, dieser ganze gräßliche heidnische Quark von Sodom und Gomorrha — man geräth dadurch wirklich auf theologische Erklärungen der Weltgeschichte — man wagt fast unter Schaudern zu bekennen, daß es hohe Zeit war diese Greuel zu bedecken mit dem schrecklichen Werk des Vulkans, mit dem Mantel reinen Christenthums! Denn — man wird uns hier hoffentlich keiner puritanischen Prüderie fähig halten — wenn das so in einer römischen Landstadt aussah, wie mag es erst in Rom selbst gewesen sein, oder gar auf den hohen Schulen der Lüderlichkeit, in Korinth und Alexandrien!" Ueber das Hetärenwesen und die allgemeine Herrschaft der Päderastie vgl. z. B. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 1857 S. 234 ff. Becker, Charikles 2. Aufl. 2, 199 („man möchte lieber von einem für unser sittliches Gefühl so grauenhaften Bilde das Auge ganz abwenden und zur Ehre der Menschheit an der Möglichkeit so verworfenen Treibens zweifeln"). Friedr. Hermann, Privat-Alterthümer §. 29 ꝛc. Reichhaltige Mittheilungen über das Alles bei Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 638 ff. 683 ff. 718 ff. Stirm S. 232. Nicolas I, 232 ff.

10. Cicero De invent. I, 29: Eos qui philosophiae operam dant non arbitrari deos esse. Tholuck S. 51 f.

11. Lucret. I, 932: religionum animum nodis exsolvere pergo.

12. Plutarch, De superstitione. Vgl. Stirm S. 164. Tholuck S. 57 f. Wie dieser Aberglaube sich zu einem System der Welt- und Lebensansicht zu

gestalten suchte, kann man ersehen aus A. v. Harleß interessanter Schrift: Das Buch von den ägyptischen Mysterien. Zur Geschichte der Selbstauflösung des heidnischen Hellenenthums, 1858.

13. Ueber den sittlichen Ernst des alten Rom vgl. Tholuck S. 27 ff.

14. Zu diesem Abschnitt über Sokrates überhaupt vgl. Hettinger S. 818 ff., und das geistvolle Schriftchen: Sokrates und Jesus Christus v. Frdr. v. Rougemont. Aus dem Französ. übers. v. Wannemacher. Basel 1865. Ueber Sokrates' Moralprinzip den Gesetzen des Staates zu gehorchen Xen. Memorab. IV. 4, 12. 6, 6; über das Verhalten zu Freund und Feind: νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς II, 6, 35 und Plato Crito T. VIII p. 178, vgl. Schmidt, Die bürgerl. Gesellschaft in der altröm. Welt, übers. v. Richard 1857 S. 18; über sein Gespräch mit der Hetäre Theodota Memor. II, 11: Zeller, Philosophie der Griechen, 2. Aufl. II, 1. 75. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie S. 236. Rousseau's Wort über Sokrates und Christus Émile IV. t. II. p. 110; Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point avoir pour oser comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie? Quelle distance de l'un à l'autre! p. 111. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu. Ueber den politischen Charakter der antiken Sittlichkeit vgl. auch Jacobi, Woldemar. WW. V, 382.

15. Vgl. Neander, Wissenschaftl. Abhandlungen herausgegeben von Jacobi 1851, S. 140—214: Ueber das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen: 2. Sokrates und Plato. 3. Aristoteles. Ueber Aristoteles vgl. auch Jacobi a. a. O. V, 421 f. — Auch Zeller, Philosophie der Griechen II, 1, 569: Plato „äußert sich auch über die stärksten Verirrungen (nämlich der sinnlichen Freundschaft oder der Knabenliebe) mit einer Milde, welche uns in hohem Grade auffallen müßte, wenn wir uns nicht erinnerten, daß Plato eben ein Grieche war." Ueber seine niedrige Ansicht vom Verhältniß zu den Frauen ebendas. S. 570. Das angeführte Diktum Augustin's: De civ. dei VIII, 5. Ueber die Mangelhaftigkeit der sittlichen Anschauung auch der Besten der alten Welt vgl. auch Stirm S. 234 ff.

16. Das war das Argument welches spätere christliche Schriftsteller den Platonikern mit Recht entgegenhielten. Z. B. Arnobius (Adv. gentes II. p. 39): „Ihr — so redet er die Platoniker an — sucht das Heil eurer Seelen in euch selbst und meint, ihr werdet Götter kraft eigenen eingebornen Drangs. Wir dagegen versprechen uns nichts von unserer Schwachheit und finden beim Blick auf unsere Natur, daß sie keine Kraft habe und bei jeglichem Streit der Dinge von ihren Leidenschaften überwältigt werde" u. s. w. Vgl. Harleß, Das Buch v. d. ägypt. Mysterien S. 110.

17. Neander a. a. O. 1. Der Stoicismus. — Die Bemerkung über die Unbekanntschaft der alten Welt mit dem Begriff der Demuth und die Veränderung der Bedeutung des Wortes humilitas ist von Apologeten schon zu

wiederholten Malen gemacht worden; vgl. z. B. Stirm S.236, Ziethe S.38, wie man das auch in den lat.Lexicis angemerkt finden kann. Schmidt a.a.O. S.14: „Die Demuth d. h. die niedrige Stellung war ein Grund der Verachtung in den Augen der alten Philosophen des Heidenthums (z. B. Cic. Tusc. V, 10); auf ihrem rein äußerlichen Standpunkt haben sie keinen Begriff davon, daß der Name Demuth einst einer der reinsten Tugenden gegeben werden könnte." Wie wenig der Stoicismus die Tugend der Liebe kannte, ist bekannt (vgl. Schmidt a.a.O. S.300), nicht minder der Lehrsatz des Begründers dieser Schule: „weder Vergebung noch Almosen". Wenn später andere Grundsätze ausgesprochen worden, so kommt das auf Rechnung des Einflusses den das Christenthum zu üben begann.

18. Allerdings meinte Epikur zunächst die geistige Lust, aber nicht losgelöst von der körperlichen. In seiner Schule hat man denn auch bald die Konsequenzen dieses bedenklichen Prinzips gezogen. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen. 2. Aufl. III, 1, 1 S.405. Daß diese Schule keine selbständige geistige Macht der Sittlichkeit kannte sondern nur die nöthige Berechnung, vgl. ebendas. S.406 f.

19. Quintil. Instit. I. Prooem. — Cicero spricht Tusc. II, 4 mit den stärksten Worten von dem grellen Kontrast zwischen Lehre und Leben der Philosophen und gibt eine sehr üble Schilderung von denselben. Döllinger S.605. Tholuck S.52.

20. Dieß gesteht im Grunde auch Zeller zu, so sehr er sonst Seneca gegen die Vorwürfe eines Dio Cassius u. A. in Schutz nimmt. III, 1, 1 S.641 f. Ueber die Moral Seneca's und den unbewußten Einfluß des Christenthums auf ihn vgl. Schmidt S.303 ff. Tertullian nennt ihn: Seneca noster. De anima c. 19, vgl. Schmidt S.321.

21. Z. B. die bekannte Stelle aus Seneca De ira II, 8. 9.: „Alles ist voll von Verbrechen und Lastern; es wird mehr begangen als man mit Strafen wieder gut machen kann. Man kämpft gleichsam einen ungeheuren Wettkampf der Verworfenheit. Größer wird tagtäglich die Lust der Sünde, geringer die Scheu. Nachdem alle Achtung vor dem Besseren und Gerechteren geschwunden ist, stürzt sich die Lust wohin es ihr beliebt. Und es verbirgt sich bereits das Laster nicht mehr, ungescheut stellt es sich vor Aller Augen; und so sehr in die Oeffentlichkeit ist die Verworfenheit getreten und hat eine solche Gewalt in Aller Gemüthern erlangt, daß Unschuld nicht bloß selten, sondern überhaupt gar nicht vorhanden ist" u.s.w. Derselbe a.a.O. 3, 26: „Was verberge ich unter sanften Worten die allgemeine Krankheit? Wir Alle sind böse. Was der Eine am Andern tadelt, das wird Jeder in seinem eigenen Busen wiederfinden. Böse leben wir unter Bösen." Seneca tröstet sich wie viele Andere damals mit dem nach den alten Sagen nahen Untergange der Welt, in welchem das alte Menschengeschlecht untergehen und eine neue Menschheit frei von Lastern entstehen werde (et dabitur terris homo inscius scelerum);

vgl. Lüken S. 305. Ebenso klagt Marc Aurel τῶν πρὸς ἑαυτὸν, daß „Treue und Ehrgefühl und Gerechtigkeit und Wahrheit von der weiten Erde zum Himmel entschwunden seien". Und Juvenal ruft aus Sat. 13,26—30:

Selten sind die guten zu finden, kaum so viel an Zahl noch,
Als man Mündungen zählt des Nils und Thore von Theben.
Wahrlich ein neuntes Alter der Welt, weit schlechter als jenes
Eisern', ist jetzt, für dessen Schlechtigkeit die Natur selbst
Keinen Namen erfand und kein Metall hat geboren

Aehnlich 15, 70. 71. — Die Erwartung eines Weltuntergangs ist vielfach ausgesprochen. So legt der Dichter Seneca in der Tragödie „Herkules auf dem Oeta" dem alten Priestersänger Orpheus eine Weissagung vom Ende der Welt und der Götter in den Mund V, 1103—1115:

Wenn Gesetz und Sitte gelöst
Und sich nahet der jüngste Tag,
Wird begraben des Südens Pol u. s. w.
Suchen wird den verlornen Tag
Zitternd Titans gebrochner Strahl.
Dann wird stürzen des Himmels Burg,
Ganz verschüttend den Ost und West.
Alle die Götter ohn Unterschied
Werden gehen in Tod und Nacht.

Außerdem Seneca, De beneficiis 6, 22., Sen. Thyest. 831, Virgilii Georgica 1, 368. Schon bei nicht ganz gewöhnlichen Naturerscheinungen wandelte die Menschen damals die Furcht vor dem nahen Untergange an. Besonders war dieß bei dem verderblichen Ausbruch des Vesuvs der Fall Dio Cass. Tit. 66 u. Plin. sec. Epp. 6, 20. Auch Senecae Quaest. nat. 3, 5 f. Nur pflegte man nicht vom „letzten Tag", sondern charakteristisch von der „letzten Nacht" zu sprechen. Vgl. Döring zu Plin. a. a. O.

22. Belege zu dem Angeführten finden sich bei Lüken S. 312 ff. Stirm S. 181 f. Ueber die Prometheussage verweise ich noch auf Lasaulx, Prometheus. Die Sage und ihr Sinn. Würzb. 1843, wo das fast Messianische dieses Mythus geistvoll aber zu sehr vom christlichen Standpunkt aus entwickelt wird, weßhalb sich hiegegen auch der Widerspruch gleichgesinnter Philologen erhoben hat, vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. S. 484.

23. Plato De republ. II, p. 361 sq. Vgl. auch Rousseau, Émile I. IV. t. 2. p. 109 f. Quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ: la ressemblance est si frappante, que tous les pères l'ont sentie, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper. Diese platonische Stelle ist oftmals von den alten und neuen christlichen Apologeten citirt worden.

24. Cic. Tusc. II, 22: quem (nämlich in quo erit perfecta sapientia) adhuc nos quidem vidimus neminem, sed philosophorum sententiis, qualis futurus sit, si modo aliquando fuerit, exponitur.

25. Die erste Stelle: Virg. Ecl. IV vgl. Augustinus De civ. Dei X, 27; die zweite Stelle Virg. Aen. 6, 792; vgl. auch Lüken S. 356. — Ueber die Erwartungen eines jüdischen Weltherrschers, die man dann vielfach auf Vespasian bezog, vgl. Sueton. Vita Vespas. 4 u. 5. Dio, Vespasianus 64, 1. Taciti Hist. 5, 13 u. 1, 10. 2, 1 u. 28. Josephus De bello Jud. 5, 3 u. ö. „Durch den ganzen Orient, sagt Sueton an der ersten Stelle, hatte sich die alte und feste Ueberzeugung verbreitet, es sei vom Schicksal bestimmt, daß zur damaligen Zeit aus Judäa welche hervorgehen würden, die sich der Herrschaft der Welt bemächtigen würden." Und ebenso Tacitus und Josephus.

26. Tert. Apolog. 17. besonders aber in s. Schrift De testimonio animae. „Die Zeugnisse der Seele — sagt er hier — sind je wahrer desto einfältiger, je einfältiger desto volksthümlicher, je volksthümlicher desto allgemeiner, je allgemeiner desto natürlicher, je natürlicher desto göttlicher." Vgl. bes. cap. 2. Ebenso Minucii Felicis Octavius 18; auch Cyprianus De idol. vanit. (Opp. per Jo. Oxon. 1690, p. 15.)

Anmerkungen zum neunten Vortrag.

1. Ueber die Bedeutung des Staats als der Bedingung aller Sittlichkeit und Frömmigkeit vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie S. 288 ff. Ueber den Mangel alles Kosmopolitismus, ebendas. S. 298. Orig. c. Cels. II, 46. Neander Denkw. 1, 39. Döllinger S. 664 ff. Ueber die Vorbereitung der vorchristlichen Zeit auf das Christenthum überhaupt vgl. besonders Stirm S. 152 ff., wo auch auf Polybius 1, 3 verwiesen wird, der das Bewußtsein davon ausspricht, daß die Geschichte, die vorher sporadisch war, nun ein Ganzes wird in welchem alle Länder in einander greifen. Auch Nicolas II, 162 ff. 165 ff. 170. — Zu dem Nachweis aber, daß das Christenthum das Ziel der gesammten früheren geschichtlichen Entwicklung sei, vgl. die früher (3. Vortr. 18. Anm.) angeführte Aeußerung Joh. v. Müller's WW. 15, 315 ff.

2. Näheres hierüber s. in den kirchengeschichtlichen Darstellungen. So z. B. bei Gieseler I §. 40: „Volksstimmungen im römischen Reich gegen das Christenthum", wo eine Reihe heidnischer Vorwürfe zusammengestellt ist. Pascal. Pens. II, 319 (223): Tout ce qu'il y a de grand sur la terre s'unit: les savants, les sages, les rois. Les uns écrivent, les autres condamnent, les autres tuent. Et nonobstant toutes ces oppositions, ces gens simples et sans force résistent à toutes ces puissances et se soumettent mêmes ces rois, ces savants, ces sages, et ôtent l'idolâtrie de toute la terre. Et tout cela se fait par la force qui l'avait prédit. Wie sich Alles gegen das Christenthum zu verbinden schien, hat auch Schmidt

S. 266 ff. gut ausgeführt. — Ein vollständiges Bild dieses großen Kampfes gibt Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenthums I. 1856.

3. Tac. Ann. XV, 44: multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt.

4. Plin. Epp. X, 97: affirmabant hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent etc.

5. Tert. Apolog. 37.

6. Man hat die Zahl der Märtyrer zwar oftmals übertrieben und die Geschichte derselben zuweilen ausgeschmückt; aber wir haben doch auch zuverlässige Berichte, welche uns ein ergreifendes Bild sowohl von den ausgesuchten Martern, mit denen man die Christen peinigte, als auch von der Treue und Standhaftigkeit, welche sie bewiesen, geben. Ignatius, der Bischof von Antiochien, der nach Rom geführt und dort den Löwen vorgeworfen wurde, 107 n. Chr. („Ich bin ein Waizenkorn Gottes, durch die Zähne der wilden Thiere soll ich zermahlen werden, damit ich als ein reines Brod Gottes erfunden werde"), Polykarp, der ehrwürdige Bischof von Smyrna, der zum Feuertode verurtheilt wurde, 169 n. Chr. („Sechsundachtzig Jahre bin ich in seinem Dienst und er hat mir nie ein Leid gethan, wie könnte ich ihn lästern, meinen König und Heiland!") sind würdige Nachfolger der Apostel, deren Schüler sie auch waren. Die Märtyrer zu Lyon und Vienne 177 n. Chr., vor allen die zarte Blandina, deren unüberwindliche Standhaftigkeit auch den Heiden bewunderndes Staunen abnöthigte; Perpetua und Felicitas in Karthago, 202 n. Chr., die durch die Liebe zu Jesus auch die Mutterliebe zu überwinden stark genug waren, und so viele andere, sind ewig bewundernswürdige Vorbilder christlicher Treue bis in den Tod. Vgl. die Erzählungen in Euseb., Kirchengesch. III, 36. IV, 15. 16. V, 1. VI, 41. 42 u. s. w.

7. Laurent, Études sur l'histoire de l'humanité T. V, p. 596, bei Hettinger S. 778. Derselbe Gedanke bei Stirm S. 450.

8. Pens. II p. 337 (233). Mahomet en tuant, Jésus-Christ en faisant tuer les siens. Enfin cela est si contraire, que si Mahomet a pris la voie de réussir humainement, Jésus-Christ a pris celle de périr humainement; et qu'au lieu de conclure que puisque Mahomet a réussi, Jésus-Christ a bien pu réussir, il faut dire que puisque Mahomet a réussi, Jésus-Christ (andere Lesart le christianisme) devait périr. Auch bei Nicolas IV, 50. Pascal führt in diesem Zusammenhang noch eine Reihe anderer Unterschiede an. So: p. 335 (233): Tout homme peut faire ce qu'a fait Mahomet; car il n'a point fait des miracles, il n'a point été prédit. Nul homme ne peut faire ce qu'a fait Jésus-Christ; p. 336 (232): Quels miracles dit-il lui même avoir faits? Quel mystère a-t-il enseigné selon

sa tradition même, quelle morale et quelle félicité? — Mahomet non prédit, Jésus-Christ prédit.

9. Ueber dieses sittliche Wunder vgl. auch Nicolas IV, 286. 356. Ueber die sittlichen Wirkungen des Christenthums vgl. Neanders Denkw. I, 19 ff.

10. Tert. Apol. 39: Vide, inquiunt, ut invicem se diligant (ipsi enim invicem oderunt), et ut pro alterutro mori sint parati (ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores). Stirm S. 239. Bereits Schmidt S. 289 f. führt fast alle die Stellen an, die in dieser und den folgenden Anmerkungen citirt sind.

11. Der Heide Cäcilius im Octavius des Minucius Felix c. 9.

12. Julian: Ep. 49 ad Arsacium, pontif. Galatiae. Lucian: De morte Peregrini 13 (337 sq.). Galenus: bei Abulfeda Historia anteislamica ed. Fleischer, 1831 p. 109: „Die meisten Menschen, unvermögend, die logische Beweisführung der Wahrheit zu verstehen, bedürfen der Belehrung durch Gleichnisse; so haben die, welche man Christen nennt, ihren Glauben nur aus den Parabeln ihres Meisters geschöpft. Jedoch handeln sie zuweilen wie diejenigen welche der wahren Philosophie folgen. — Es gibt unter ihnen welche, die in ihrem Eifer sich zu beherrschen und ehrbar zu leben dahin gelangt sind den wahren Philosophen in nichts nachzustehen."

13. Libanius bei Chrysost. ad viduam junior. c. 2. I, p. 340. Hettinger S. 758 Anmerk. Stirm S. 270.

14. Tert. Apol. 50: nec quidquam tamen proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra, illecebra est magis sectae; plures efficimur, quoties metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum. — Illa ipsa obstinatio, fährt Tert. fort, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione ejus concutitur ad requirendum, quid intus in re sit? Quis non ubi requisivit, accedit? ubi accedit, pati exoptet? So ist Justin der Märtyrer nach seinem eigenen Bekenntniß namentlich dadurch zum Christenthum geführt worden, Apol. II, 12.

15. Lact. Instit. div. V. 19. Hett. S. 774. Und bes. Schmidt S. 290 f. Zu den folgenden Worten vgl. die fast gleichlautende Stelle bei Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenthums I. 1856 S. 94.

16. Tert. Apol. 2: Christianum hominem omnium scelerum reum, deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius inimicum existimas. c. 45 publici hostes Christiani. — nos nolunt Romanos haberi, sed hostes principum Romanorum. — Minucii Felicis Octavius c. 14. Der Heide Cäcilius: vos vero suspensi interim atque solliciti honestis voluptatibus abstinetis: non spectacula visistis, non pompis interestis, convivia publica absque vobis, sacra certamina, praecerptos cibos et delibatos altaribus potus abhorretis. Non floribus caput nectitis, non corpus odoribus honestatis, reservatis unguenta funeribus, coronas etiam sepulcris denegatis, pallidi, trepidi, misericordia digni et

nostrorum deorum. c. 8: latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula („ein heimliches und lichtscheues Geschlecht, im öffentlichen Leben stumm, im Winkel geschwätzig"). — c. 12: ecce pars vestrum major et melior, ut dicitis, egetis, algetis, ope, re, fame laboratis etc. c. 5: indignandum omnibus, indolescendumque est, audere quosdam et hoc studiorum rudes, literarum profanos, expertes artium etiam nisi sordidarum, certum aliquid de summa rerum ac majestate decernere, de qua tot omnibus seculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberat. c. 12: proinde si quid sapientiae vobis aut verecundiae est, desinite coeli plagas et mundi fata et secreta rimari; satis est pro pedibus adspicere, maxime indoctis, impolitis, rudibus, agrestibus, quibus non est datum intelligere civilia, multo magis denegatum est disserere divina.

17. Celsus nennt das Christenthum ein *βάρβαρον δόγμα* (Origenes Contra Cels. I, 2) vgl. Baur, Dogmengesch. I, 1 S. 305 f. Und der Apologet Tatian bekennt in dieser „Barbaren-Philosophie" (*βάρβαρος φιλοσοφία* c. 28. 29. 35) die Wahrheit gefunden zu haben. Schmidt S. 280.

18. Vgl. hierüber auch Guizot, L'église etc. p. 153 ff. C'est le principe et le fait chrétien par excellence d'avoir chassé de la pensée humaine cette iniquité et d'avoir étendu à l'humanité tout entière ce droit à la justice, à la sympathie, à la liberté, borné jusque-là à un petit nombre et subordonné à d'inexorables conditions. On a dit d'un grand philosophe que le genre humain avait perdu ses titres et qu'il les lui avait rendus; flatterie démesurée et presque idolâtre. Ce n'est pas Montesquieu, c'est Jésus-Christ qui a rendu au genre humain ses titres. Jésus-Christ est venu relever l'homme sur la terre, en même temps que le racheter pour l'éternité, l'unité de Dieu maintenue chez les juifs, l'unité de l'homme rétablie chez les chrétiens, à ces traits éclatants se révèle l'action divine dans la vie de l'humanité u. s. w. P. 156: Cette civilisation est surtout le fruit de cette grande idée que tout homme, à ce titre seul qu'il est homme, a droit à la justice, à la sympathie et à la liberté. Cette idée a sa source dans l'Évangile; c'est Jésus-Christ qui l'a fait entrer dans le coeur humain, pour passer, de là, dans l'état social. Stirm S. 253, wie überhaupt Stirm im 8. Briefe seiner Apologie die reichhaltigsten Beiträge zur Geschichte der sittlich erneuernden Einwirkung des Christenthums in der Welt bringt, so daß er als ein Kommentar zu den folgenden Sätzen dienen kann. Die umfassendsten Nachweise hiefür finden sich in der bereits öfter angeführten Schrift von C. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde romain etc. 1853. Deutsch von Richard 1857.

19. Montesquieu, Esprit des lois VIII, 9 bei Nicolas I, 251, wo überhaupt eine Reihe spezieller Belege hiefür angeführt sind.

20. Neander Denkw. I, 42 und die dort angeführte Stelle aus Tert. ad Scapulam 2.

21. So berechnete Voltaire, daß gegen zehn Millionen Menschen unter dem Vorwand der christlichen Religion ermordet worden, und fügt dieser Berechnung den triumphirenden Ausruf bei: religion chrétienne, voilà tes effets! Stirm S. 191.

22. So auch Goethe einmal: „Der christl. Religion gebührt das größte Lob, da sie ihren reinen edlen Ursprung immerfort dadurch bethätigt, daß nach den größten Verirrungen in welche sie der dunkle Mensch hineinzog, ehe man sichs versieht, sie sich in ihrer ersten lieblichen Eigenthümlichkeit als Mission, als Hausgenossin und Brüderschaft zur Erquickung des menschlichen Bedürfnisses immer wieder hervorthut." Stirm S. 193.

23. Eine glänzende Schilderung dieser Universalität des Christenthums hat Kahnis Dogmatik I, S. 671—674 gegeben.

Anmerkungen zum zehnten Vortrag.

1. Jean Paul (Friedr. Richter), Ueber den Gott in der Geschichte und im Leben. Sämmtl. WW. 33, 6. Stirm S. 194.

2. Ap.-Gesch. 9, 14. 21. (22, 16.) 1 Kor. 1, 2. 1 Tim. 2, 22.

3. Plinii sec. Epist. X, 97. Vgl. früher 9. Vortr. 4. Anm.

4. Vgl. den Nachweis hievon in Beyschlag's Vortrag, Ueber das Leben Jesu von Renan. 1864. S. 45 ff.

5. Zur Orientirung über die Evangelienfrage verweise ich auf Uhlhorn, Die modernen Darstellungen u. s. w. 3. Vortrag die Evangelien S. 69 ff. sowie auf Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl. 1866.

6. In den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts ist die ausschließliche Geltung unserer vier Evangelien und ihr kanonisches Ansehen eine unleugbare Thatsache. Die Schriften des Irenäus, des Bischofs von Lyon, der um jene Zeit lebte, ferner das unter dem Namen des Muratorischen Kanon bekannte Verzeichniß neutestamentlicher Schriften aus der Zeit um 170, sowie die derselben Zeit angehörige syrische und lateinische Uebersetzung des Neuen Testaments sind vollgültige Zeugen hiefür. Aber schon in den Schriften des Apologeten Justin, der seine größere Apologie nach gewöhnlicher Annahme im Jahre 138 geschrieben, sind die Evangelien und besonders das johanneische unverkennbar bezeugt (vgl. hierüber meine Abh. über Justin den Märtyrer u. das Johannesevang. in der Erlanger Zeitschr. für Protestantismus u. Kirche 1856, April bis August). Aber noch weiter zurück, bis auf den Anfang des 2. oder das Ende des 1. Jahrhunderts führt uns das neulich bestätigte Citat des Barnabasbriefes, welches eine Stelle des Matthäusevangeliums als eine Stelle der kanonischen Schrift anführt, vgl. Tischendorf

S. 94. So daß wir demnach nicht bloß mit der Abfassung sondern auch mit der kirchlichen Geltung der Evangelien bis in das Ende des 1. Jahrhunderts gewiesen werden, also in eine Zeit, welche den Männern, unter deren Namen diese Schriften ausgingen, zu nahe stand als daß jene Benennung hätte Täuschung sein können. — Daß aber das Zeugniß der einzelnen kirchlichen Schriftsteller für die Evangelien nicht bloß die Bedeutung eines individuellen Urtheils hat, sondern Ausdruck des Urtheils der Kirche überhaupt ist, hat Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts u. s. w. 1845, S. 317 mit Recht betont.

7. Ueber diesen konservativen Charakter der ersten Kirche vgl. Thiersch a. a. O. S. 318 ff.

8. Vgl. Tischendorf a. a. O. S. 99.

9. Diese Beziehungen führen bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurück. Vgl. Uhlhorn S. 88. Tischendorf S. 42 ff. In neuster Zeit hat der holländ. Gelehrte Hofstede de Groot in s. Schrift Basilides am Ausgang des apost. Zeitalters als erster Zeuge u. s. w. deutsch bei Hinrichs 1868 die Benutzung bes. des Johannesevangel. durch den Irrlehrer Basilides (65—135) einen jüngeren Zeitgenossen des Ap. Joh. nachgewiesen. — Ueber die Irrlehrer überh. sagt Irenäus († 202) in s. Schr. gegen die Häret. (III, 11, 7): „So groß ist die Gewißheit, welche über diese (4) Evangelien besteht, daß auch die Ketzer selbst Zeugniß dafür ablegen und Jeder derselben von diesen Evang. ausgehend seine Lehre zu bekräftigen sucht. Wenn nun selbst unsre Gegner für uns Zeugniß ablegen und diese Bücher gebrauchen, so ist unser Beweis sicher und wahr."

10. Vgl. hierüber Tischendorf S. 75 ff.

11. Die neuere Kritik hat dieses Argument besonders für das Markusevangelium geltend gemacht, um ihre Bevorzugung dieser evangelischen Schrift damit zu rechtfertigen; aber es kommt den andern nicht minder zu gute. Vgl. auch Hettinger S. 622. Weiß, Sechs Vorträge über die Person Jesu Christi, S. 53, wo auch Ewald's Wort citirt wird, daß durch unsre Evangelien ein „Geist bezaubernder Frische und Ursprünglichkeit, ja der spürbare Hauch der unmittelbaren Nähe Jesu Christi" wehe.

14. Weiß, Sechs Vorträge u. s. w. S. 54. „Man nehme das ganze heilige so übermenschlich erhabene und doch so menschlich lebenswahre Erlöserbild, wie es nicht im Allgemeinen nur, sondern Zug um Zug immer einzig und sich selbst gleich, fast in jedem Worte, jeder oft nur wie zufällig berichteten Handlung in unsern Evangelien gezeichnet ist; man nehme besonders in dieser Beziehung die durch Ursprünglichkeit der gewaltigsten Charakterzeichnung in jeder Richtung ganz überwältigende Darstellung der Leidensgeschichte unseres Herrn, ja man lese und höre doch nur, was in den Evangelien geschrieben steht und lasse jede weitere Frage vorerst ganz bei Seite — ob es uns nicht unwiderstehlich ergreift: das kann nicht von den Menschen erfunden

sein; dieser Jesus muß im Wesentlichen so gelebt haben, wie hier von ihm berichtet ist. Denn schon der allgemeine Gedanke eines solchen Mannes in dem Geiste sündiger Menschen wäre ein Wunder, die lebensvolle Durchführung dieses Gedankens aber, dazu jedenfalls bei ursprünglich ungebildeten und anfänglich von einander unabhängigen Schriftstellern, ohne daß dieser Mann gelebt und sie ihn gesehen und gehört hätten, wäre mehr als ein Wunder, sie wäre etwas Unmögliches." — Damit mögen noch einige Aeußerungen von Rousseau verglichen werden: Émile l. IV. p. 109: Je vous avoue aussi que la sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon coeur et auquel j'aurais même regret de trouver quelque bonne réponse. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe, qu'ils sont petits près celui-là! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes? Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui même? Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses moeurs; quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation? etc. P. 111: Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente; et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. — Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale; et l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappans, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. Nicolas IV, 148 f. Aehnlich Channing († 1842) das berühmte Haupt der amerik. Unitarier und einer der bedeutendsten Vertreter der amerik. Literatur in s. Predigt The character of Christ über Matth. 17, 5 (Dr. Channing's Works. Boston 1848. Bd. 4 S. 1—29): „Ich behaupte daß ein solcher Charakter das menschliche Verständniß völlig übersteigt". „Die Evangelien müssen wahr sein, sie sind nach einem lebendigen Original gezeichnet, sie sind auf Realität gegründet." Aus Schaff, Die Person Jesu Christi 1865. S. 203 ff.

15. Diese Stelle aus Wiseman's gesammelten Reden IV. findet sich bei Nicolas IV, 32 ff. u. Hettinger S. 624. Schon Rousseau Émile l. IV. p. 111: Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale. Zwar hat in der neueren Zeit der Frankfurter Rabbiner Geiger in s. Vorlesungen über das Judenthum und s. Geschichte. 2. Aufl. 1865 die Behauptung aufgestellt: „Jesus war ein Pharisäer, der in den Wegen Hillels ging. Einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus." Aber das ist eine Behauptung deren Unverschämtheit nur von ihrer Albernheit übertroffen wird. Wir haben aus dem Talmud hinreichende

Kenntniß über Hillel, um darüber urtheilen zu können. Die ganze Aehnlichkeit beruht auf einer Beziehung des Wortes Jesu Matth. 7,12 mit einer verwandten Aeußerung Hillels. Hillel unterschied sich in nichts von der abgeschmackten Buchstabenklauberei seiner Collegen. Welches Geistes dieser gefeiertste aller jüdischen Lehrer gewesen, ersieht man aus dem Traktat über das Ei, in welchem die Frage behandelt und verneint wird, ob man ein Ei, welches eine Henne am Sabbath gelegt, essen oder anfassen oder auch nur ansehen dürfe. Vgl. den interessanten, auf eingehenden talmud. Studien beruhenden Vortrag von Delitzsch, Hillel und Jesus, Erlangen 1866.

16. Diese Vergleichung ist besonders von Tholuck, Glaubwürdigkeit der evangel. Gesch., 1837, S. 406—426, im apologet. Interesse ausgeführt.

17. Weiß, Sechs Vorträge über die Person Jesu Christi, 1863. S. 51 f. Uhlhorn S. 84 f.

18. Das hat seiner Zeit besonders Hug, der röm.-kath. Theologe, in seinem vortrefflichen Gutachten über Strauß' Leben Jesu 1840 hervorgehoben.

19. Strauß, Leben Märklins S. 51. Vorrede zu Ulrich von Hutten. Bd. 3. S. XXXI. Vgl. Weiß, Sechs Vorträge u. s. w. S. 41. In seinem „Leben für das deutsche Volk bearbeitet, 1864" dagegen betont Strauß mit großem Selbstgefühl, daß er es gewesen sei, der „den Boden bereitet auf den nachher auch Baur sich stellte" S. 97, daß dieser nur fortgesetzt habe was er angefangen, nicht vorgenommen was er unterlassen hatte S. 98.

20. Vgl. Baur, Das Christenthum uud die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte 2. Aufl. S. 53 f.

21. So treffend Weiß a. a. O. S. 46.

22. Köstlin, Theol. Jahrb. 1851. S. 177.

23. Vgl. hierüber bes. Tholuck, Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. 5. Abschnitt: Ueber die Widersprüche in der evangel. Geschichte S. 429—463.

24. Lessing: Duplik. Sämmtliche Schr. herausgeg. von Lachmann. X, 52 f. Ueberhaupt ist die ganze Erörterung Lessing's an jenem Orte hiemit zu vergleichen.

25. Dieselbe Vergleichung bei Joh. v. Müller, sämmtl. Werke, 1. Thl. 1810, S. 458. Auch Hettinger S. 795.

26. Vgl. die rührenden Aeußerungen von Matth. Claudius in seinen „Briefen an Andres" Thl. VI. S. 95 ff. Z. B. S. 98: „Keiner hat je so geliebt, und so etwas in sich Gutes und in sich Großes als die Bibel von ihm saget und setzet ist nie in eines Menschen Herz gekommen und über all sein Verdienst und Würdigkeit. Es ist eine heilige Gestalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgeht und sein innerstes Bedürfniß sein geheimstes Ahnen und Wünschen erfüllt." Und „Briefe an Andres"

Thl. IV. S. 119 ff. Z. B. 122 ff.: „Und nun ein Erretter aus aller Noth, von allem Uebel! Ein Erlöser vom Bösen! Und nun ein Helfer, wie die Bibel den Herrn Christum darstellt, der umherging und wohlthat und selbst nicht hatte, wo er sein Haupt hinlege; — — der keine Mühe und keine Schmach achtete und geduldig war bis zum Tode am Kreuz, daß er sein Werk vollende; — der in die Welt kam, die Welt selig zu machen, und der darin geschlagen und gemartert ward und mit einer Dornenkrone wieder hinausging! — Andres, hast du je was Aehnliches gehört, und fallen dir nicht die Hände am Leibe nieder? Es ist freilich ein Geheimniß und wir begreifen es nicht, aber die Sache kommt von Gott und aus dem Himmel, denn sie trägt das Siegel des Himmels und trieft von Barmherzigkeit Gottes... Man könnte sich für die bloße Idee wohl brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann zu spotten und zu lachen, der muß verrückt sein. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an."

27. Vgl. Rousseau Émile IV. t. II. p. 111: Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu. Aehnlich Matth. Claudius VI, 118.

28. Rousseau, Lettres de la montagne P. 1. lettre 3. t. X. p. 245 f. On voit dans l'évangile que les miracles de Jésus étaient tous utiles; mais ils étaient sans éclat, sans apprêt, sans pompe, ils étaient simples comme ses discours, comme sa vie, comme toute sa conduite.

29. Eusebius Kirchengesch. IV, 3.

30. Pascal Pens. II, 222: Il faut juger de la doctrine par les miracles. Il faut juger des miracles par la doctrine. P. 223: Les miracles et la vérité sont nécessaires à cause qu'il faut convaincre l'homme entier en corps et en âme.

31. Pasc. Pens. II, 319 f. (218): Jésus-Christ a dit les choses grandes si simplement, qu'il semble qu'il ne les a pas pensées; et si nettement néanmoins, qu'on voit bien ce qu'il en pensait. Cette clarté jointe à cette naïveté est admirable.

32. Vgl. Rougemont, Christus und seine Zeugen u. s. w. übers. von Fabarius, 1859, S. 45 ff. 54 ff.

33. Worte Wiseman's Ges. Vorträge IV, bei Nicolas IV, 37 und Hettinger S. 817.

34. Es waren Worte Napoleon's zum Grafen von Montholon: „Alexander, Cäsar, Karl d. Gr. und ich — fuhr er fort — haben große Reiche gegründet; aber worauf haben wir die Schöpfungen unsres Genies gestützt? Auf die Gewalt. — Jesus allein hat sein Reich auf die Liebe gegründet, und heute noch würden Millionen Menschen für ihn sterben." Die Memoiren Bertrand's (Paris 1844, nach: Denkwürdigkeiten aus dem christlichen Leben, 1. Bdchn. Gütersloh 1845, S. 15 f.) berichten noch andere ähnliche Aeuße-

rungen Napoleon's gegen diesen General, welcher dieselben unmittelbar nachher niederschrieb und von denen noch etliche Sätze hier stehen mögen. „Ist einmal der göttliche Charakter Christi zugegeben, so bietet sich die christliche Lehre mit der Präcision und Deutlichkeit der Algebra dar, so daß wir die Verkettung und die Einheit einer Wissenschaft daran bewundern. — Das Dasein Christi ist, ich gebe es zu, von einem Ende bis zum andern ein ganz mysteriöses Gewebe; aber dieses Mysterium entspricht den Schwierigkeiten die in allen Existenzen sind: man verwerfe es, und die Welt ist ein Räthsel; nehmen wir es aber an, so erhalten wir damit eine wunderbare Erklärung der Geschichte des Menschen. — Das Evangelium besitzt eine geheime Tugend, etwas kräftig Wirkendes, eine Wärme die zugleich auf das Verständniß einwirkt und das Herz durchdringt. — Das Evangelium ist kein Buch, sondern ein lebendes Wesen mit einer Thätigkeit, einer Macht die Alles überwältigt was sich ihr entgegenstellt. Hier liegt es auf dem Tische dieses Buch aller Bücher (bei diesen Worten berührte es der Kaiser voller Ehrfurcht); ich werde nicht müde es zu lesen, und zwar täglich mit gleichem Vergnügen. — Die von der Schönheit des Evangeliums entzückte Seele gehört sich nicht mehr; Gott bemächtigt sich ihrer gänzlich, er lenkt ihre Gedanken und ihr Vermögen; sie ist sein. Welcher Beweis von der Gottheit Christi! Bei einer so absoluten Herrschaft hat er doch nur einen Zweck: die geistige Vervollkommnung der Individuen, die Reinheit des Gewissens, die Einheit mit dem was wahr ist, die Heiligkeit der Seele. — Man bewundert die Eroberungen Alexanders. Doch hier ist ein Eroberer der zu ihrem Besten an sich zieht, mit sich vereinigt und inkorporirt — nicht etwa eine Nation, nein das Menschengeschlecht. Welches Wunder! Die menschliche Seele mit allen ihren Vermögen wird ein Annexum der Existenz Christi!" — Aus Schaff, Die Person Jesu Christi 1865 entnehme ich hierüber Folgendes. Das angeführte Zeugniß Napoleons für die Gottheit Christi findet sich im Abboks Life of Napoleon Bd. 2, Kap. 32 S. 612 ff. und in desselben Verf. Confidential correspondence of the Emperor Nap. with the empress Josephine. New-York 1855 S. 353—363, freilich ohne eine zuverlässige Quelle anzuführen. Schaff erzählt S. 194, Dr. Stowe hat ihm mitgetheilt, General Bertrand habe auf einer Reise in Amerika, von einer Gesellschaft von Geistlichen in Pittsburg befragt, ob Nap. wirklich diese Aeußerung gethan, die Frage bejaht. Prof. de Felice von Montauban versichert in einem Briefe an den New-Yorker Observer v. 16. Apr. 1842 die unzweifelhafte Aechtheit des Zeugnisses, gibt aber keinen Beweis. —

Alphabetisches Inhaltsverzeichniß.

Abälard und Heloise 52.
Abendmahl und Taufe, die zwei Institutionen Jesu — ihre Bedeutung 240.
Abraham's und seiner Familie Monotheismus 180. — Mit ihm beginnt eine neue Reihe von Weissagungen 184.
Absolute, das, Hegels 47.
Agassiz's Ansicht von den verschiedenen Schöpfungscentren 73. 85.
d'Alembert's und Diderot's Encyclopädie 12.
Alexanders des Großen Reich, dessen Wachsen, Zerfallen und Einfluß 190.
Altdeutsche Göttersage, die messianische Hoffnung in derselben 176.
Altes Testament, Charakter und Einheit desselben 181.
Anaxagoras 59.
Anselm 41.
Antike Gedanken, Welt derselben 5.
Apologeten, die ersten, des Christenthums 199.
Apostel, ihr Zeugniß für die Wahrheit des Christenthums 147. — die Auferstehung Jesu Christi, der Mittelpunkt ihres Zeugnisses 147. — ihre Briefe 211.
Arbeiten und Beten macht das Leben 117.
Aristoteles 34. 47. 167. 172.
Aeschylus 176.
Asen, das mächtigste Göttergeschlecht der nordischen Mythologie, Odin an der Spitze 176.
Asteroiden 68.
Astronomie und Christenthum 63. — widerlegt nicht das Christenthum 65.
Atheismus ist nicht eine Nothwendigkeit des Gedankens, sondern eine That des Willens 33.
Athen, der Altar des unbekannten Gottes daselbst 179.
Atomisten 58.
Aufklärung in Deutschland 13.
Auflösungsprozeß der alten heidnischen Reilgiosität 168.
Augustin 36. 172.
Augustus, Kaiser 178.
Bako von Verulam 26. 155.
Baldr, der Gute, altdeutscher Gott 176.
Baur's Angriffe auf die Evangelien 218.
Beruf der Völker 161. — Israels 180.
Beten und Arbeiten macht das Leben 117.
Bewohnbarkeit der Erde im Vergleich mit anderen Planeten 66.
Bibel und Astronomie 63 — und Geologie widersprechen sich nicht 71. — Schöpfungsbericht derselben 75. — Anschauung derselben über den Menschen 90. — Erzählung vom Sündenfall in derselben 135. — Anstoß an der Schilderung der ersten Sünde in derselben 135.

Bischof, Professor; sein geologisches System im Gegensatz zur Bibel 69.
Bolingbroke 11.
Brahmanismus und sein Pantheismus 165.
Büchners Materialismus 59.
Buddhismus und sein Pantheismus 165.
Büffon's Berechnung der Zeitdauer der Erdbildung 69. — über die Einheit des Menschengeschlechts 88.
Burmeister, die Inkonsequenz in seinem materialistischen Systeme 94.
Cartesius, Bemerkungen über die Gottesidee 41.
Chaos 75.
Charakter, ein Haupterforderniß an dem Menschen 103. — sittliche Beschaffenheit desselben 103.
Chinesen, messianische Hoffnung derselben 175.
Chiron-Sage der Griechen, fast eine Weissagung auf Christus 176.
Christus, siehe Jesus.
Christenthum, eine neue Weltanschauung 3. — sein eine Revolution der Geister herbeiführender Einfluß 4. — Judenthum und Heidenthum haben sich gerächt an ihm 6. — erscheint Einigen als eine bloße Theorie 28. — ist eine Macht, — sein Einfluß 28. — Zeugen seiner Wahrheit 147. — die Bekenner, die ganze Kirche und die Gegner Jesu als Zeugen für seine Wahrheit 149. — inneres Zeugniß seiner Wahrheit 150. — ist geeignet für Alle 152. — geht über die Vernunft 152. — ist wider die irrende Vernunft 156. — steht im Einklang mit der verborgenen Wahrheit der Vernunft 158. — ist die Lösung des Räthsels, welches Israel ist 187. — läßt sich nicht loslösen von der Person Jesu 187. — sein siegreicher Gang durch die Weltgeschichte 195. — seine weite Ausbreitung 196. — seine Ausbreitung während der Verfolgungen 196. — Vergleich seiner Siege mit denen des Muhamedanismus 197. — Art der Ausbreitung desselben 197. — sein Sieg über das Heidenthum 199. — sein Gang, der Gang Jesu Christi 200. — ist die Macht nicht bloß der äußeren, sondern einer inneren geistigen Herrschaft 201. — hat das Zeitalter der Humanität gebracht, die Sklaverei gebrochen u. s. w. 201. — ist fähig zu existiren unter verschiedenen Formen 203. — beweist Jesum Christum 205.
Cicero, über die Allgemeinheit des Glaubens an einen Gott 32. — Ferner erwähnt 32. 34. 128. 129. 177.
Claudius 34. 143.
Comte, Aug., Positivismus desselben 97.
Cuvier, Naturforschung desselben und die Bibel 62. 73. 74. 82. 88.
Cyrus und sein Weltreich 190.
Dasein, die Widersprüche desselben 18. — der Welt ist ein Räthsel 18. — beweist das Dasein Gottes 35. — des Menschen 19. — Gottes, Beweise für dasselbe 34.
Darwins Transmutationshypothese 74. 82.
Deismus, der englische 10. 17.
Demokrits Lehre von den Atomen 59.
Demuth, christliche, und der Stoicismus 173.
Denken ist nicht das Erzeugniß des Gehirns 95.
Denkweise, die herrschende 16.
Deutschland, die negative Richtung daselbst 13. — seine Wohlfahrt, abhängig von der Religion 123.
Diderots und d'Alemberts Encyclopädie 12.

Einheit Gottes 4. — des Menschengeschlechtes 4. 84. Sittliche Bedenken gegen dieselbe 89. — der Menschheit in Christo 234.
Eleaten, pantheistisch-philosophische Schule in Griechenland 47.
Elend, das menschliche 24.
Englischer Deismus 10.
Entwickelung, die Offenbarung unterliegt dem Gesetz derselben 160.
Epictet, über das Gottesbewußtsein 31.
Epikur's System 59. 174.
Erde, ihre centrale Stellung in unserem Sonnensysteme 66. — Vergleichung zwischen derselben und anderen Planeten in Bezug auf die Unbewohnbarkeit 66. — ihre Bildungsgeschichte 69.
Erkenntniß, der Mensch hungert nach ihr 20. — der Wahrheit ist eine sittliche That 28. — stammt nicht nur aus sinnlicher Wahrnehmung 93. — der Mensch ist ein Herr aller Dinge durch dieselbe 104. — des Heils wirkt die Offenbarung 130. — ist im letzten Grunde ein Glauben 153.
Erlöser, Weissagung von einem, unter den Heiden 175. — im Alten Testamente 183.
Ethik 193.
Evangelien, Bemerkungen über dieselben 209. — moderne Angriffe auf dieselben 210. — die vier, ergänzen einander 212. — Zeugniß der alten Kirche 212 und der Häretiker für dieselben 213. — Selbstzeugniß derselben 214. — Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit derselben 214. — das Bild Jesu in denselben 214. 216. 221. — die Gewißheit in Bezug auf das Einzelne in denselben 216. — hauptsächlichster Einwand gegen ihre geschichtliche Wahrheit 217. — Strauß's und Baur's Angriffe auf dieselben 218. — angebliche Widersprüche in denselben 220. — in denselben tritt uns allenthalben die Person Jesu entgegen 220.
Evangelisten, die vier 213.
Fall des Menschen, der biblische Bericht von demselben 135.
Feuerbach's Philosophie, die Grundgedanken derselben 16. — philosophische Begründung des Materialismus 59.— psychologischer Materialismus 93.
Fichte 27. 40. 112.
Florenz, die platonische Akademie daselbst 8.
Fluth, die große, geologische Ansicht über dieselbe 74.
Frage, die größte der Gegenwart 17.
Frankreich, der Naturalismus daselbst 12. — der Positivismus Aug. Comte's daselbst 97.
Freiheit des Gewissens, bewirkt durch das Christenthum 202.
Gabe des Himmels ist alles Höchste 131.
Galilei's Verfolgung 65.
Gebet ist die wesentliche Aeußerung des religiösen Lebens 113. — das der vorchristlichen Zeit 114. — sein Wesen 116. — das Große desselben 117. — sein Einfluß 118. — Kants Ansicht über dasselbe 118. — ist natürlich und nothwendig 118. — durch dasselbe erkennen wir das Vermögen Gottes an, Wunder zu thun 142.
Gedanken machen die Größe des Menschen aus 20. — sind nicht ein Erzeugniß der Sinneneindrücke 95. — sind nicht ein Erzeugniß des Gehirns 95. — sind ausschließliches Eigenthum des Menschen 100. — die drei großen, welche das Leben Israels beherrschen 182.
Gegensätze, religiöse 3. — in der Frage über die Person Jesu Christi 206.
Geheimlehren der Alten 6.
Geist, der christliche und der nichtchristliche 1.

Geistesbildung der alten Welt 192.
Geistesleben, der Menschheit hat sich von der Religion aus entfaltet 121.
Geistige Bildung, der geschichtliche Zusammenhang der Religion mit derselben 121.
Generatio aequivoca 63.
Geologie, allgemeine Uebersicht derselben 69. — und Bibel 71. — verschiedene Hypothesen derselben 73. — wesentliche Uebereinstimmung zwischen ihr und der Bibel 75. — fordert größere Zeiträume 77.
Gerechte, der leidende, bei Plato 177.
Geschichte, das göttliche Walten in derselben, erkannt durch das Christenthum 39. — ihr Ziel, das Reich Gottes 139. — jedes Volk hat seine Aufgabe für dieselbe 161. — Jesus Christus das Ziel der alten und der Ausgangspunkt der neuen Geschichte 194.
Gewissen ist eine Thatsache und fordert einen Gott 41. — ist eine Majestät 42. — ist ein Zeugniß von Gott 42. — ist ein Widerspruch gegen den Pantheismus 50. — seine Freiheit, bewirkt durch das Christenthum 202.
Glaube an einen Gott, Allgemeinheit desselben 32. — an Gott, ist nicht eine Wissenschaft, sondern eine Tugend 33. — die Urgestalt der Religion 111. — die Natur desselben 111. — ist eine That 112 und zwar der Freiheit 113. — Liebe und Hoffnung ist mit darin enthalten 113. — das Gebet die wesentliche Aeußerung desselben 113. — ist im letzten Grunde die Basis alles Wissens 153.
Gleichgiltigkeit nicht verstattet in dem großen Kampfe der Zeit 3.
Gnade Gottes lehrt uns nur die Offenbarung 130. — ist ein Bedürfniß unseres sittlichen Zustandes 131.
Goethe, über den Konflikt des Unglaubens und Glaubens 3. — über den unersättlichen Hunger des Menschen nach Erkenntniß 20. — über die Geheimnisse des Lebens 153. — über die Evangelien 216. — weiter erwähnt 23. 27. 132. 155.
Goldenes Zeitalter, die Hoffnung darauf unter den Heiden 175.
Gott, das Interesse seine Existenz zu bezweifeln 27. — ist der höchste Gegenstand alles Fragens 30. — seine Existenz ist eine unmittelbare Gewißheit 31. — das Bewußtsein von demselben ist allgemein 32. — der Glaube an ihn ist nicht eine Wissenschaft, sondern eine Tugend 33. — sein Dasein, bewiesen aus der Natur 34. aus dem Dasein der Welt 35. aus der Zweckmäßigkeit der Welt 37. aus der Geschichte 39. aus der unmittelbaren Gottesidee 40. — ist eine Forderung des Gewissens 41. 50. des Denkens 50. des Herzens 51. — sein Wesen: Macht, Heiligkeit, Liebe 45. — ist nothwendig für den Menschen 108. — das Herz des Menschen findet seine Seligkeit in ihm 108. — seine Gnade lehrt uns nur die Offenbarung 130. — seine Gnade ist ein Bedürfniß unseres sittlichen Zustandes 131. — alle guten Dinge sind seine Gaben 131. — sein Reich, die Auflösung aller Gegensätze 139. — hat das Vermögen Wunder zu thun 142. — ist der erste große Gedanke im religiösen Leben der Israeliten 182. — das Verhältniß Jesu zu Gott 236.
Gottesbewußtsein, unmittelbares 31. 33.
Griechen, die messianische Hoffnung unter ihnen 175.
Griechische Sprache, die, in Beziehung zum Christenthum 191.
Griechisches Volk, der Hauch der Heiterkeit, aber auch der Melancholie im Leben desselben 132. — das Volk der Bildung 161. — seine Religion 166. — seine Bildung 192.

Guicciardini's scharfes Urtheil über den Klerus 9.
Haller, über Einheit des Menschengeschlechts 88.
Ham's Geschlecht, Noah's Prophezeihung über dasselbe 184.
Häretiker, Zeugniß derselben für die Evangelien 213.
Hegel's Pantheismus 16. 47. 50. — Sein „Absolutes" 47. — Weiter erwähnt 134. 207.
Heidenthum, die Religionen desselben 172. sind nicht ohne Wahrheit 163. die Entstellung der Wahrheit in ihnen 164. Sinnlichkeit in ihnen 165. — ist ein Suchen nach Gott 179. — schwierig zu überwinden 198. — sein Irrthum in der Frage über die Person Christi 207.
Heil, das, erwartet von den Juden 183. — Erkenntniß desselben wirkt allein die Offenbarung 130.
Herbert von Cherbury, englischer Deist 10.
Herder 66. 108.
Herodot, Bericht von Pfahlbauten in Thracien 80.
Herschels Theorie über Bildung der Himmelskörper 76.
Herz, das, fordert einen Gott 51. — ist der Sitz der Religion 109. — findet seine Ruhe in Gott 109.
Hoffnung und Liebe sind mit enthalten im Glauben 113. — einer besseren Zukunft 175.
Holbachs système de la nature 12.
Homer 24. 90. 114. 133.
Humanität, das Zeitalter der, hervorgerufen durch das Christenthum 201.
Humboldts Anerkennung der Einheit des Menschengeschlechts 88.
Ideal eines vollkommenen Zustandes in Allen 139.
Idee, die, Gottes in uns beweist das Dasein Gottes 40. — des Ganzen beherrscht auch das Einzelne 62.
Inder, die Erwartung eines Erlösers bei denselben 175.
Institutionen Jesu, die zwei, ihre Bedeutung 240.
Irrthum, die Macht desselben fordert die Offenbarung 128. — sein Zusammenhang mit der Sünde 130.
Israel, das Volk der Religion 162.
Israeliten, der natürliche Einfluß der Religion auf sie 122. — ihr Zeugniß für Jesus Christus 150. — das Volk Gottes 181. — ihr Beruf 181. — Charakter ihrer Literatur 181. — ihre Religion, eine That Gottes 182. — die drei großen Gedanken im religiösen Leben derselben 182. — haben die Botschaft der Gnade verworfen 185. — Gericht über sie — Zerstreuung 186.
Italien, das Wiederaufleben der klassischen Studien daselbst 8.
Japhets Geschlecht 184.
Jean Paul 143. 206.
Jerusalems Zerstörung und Julians Versuch es wiederaufzubauen 186.
Jesus Christus, der Wendepunkt in der Geschichte 40. — selbst ein Wunder 144. — alle Wunder haben ihre Rechtfertigung in ihm 145. — seine Auferstehung, der Mittelpunkt des Zeugnisses der Apostel 147. — die Bekenner Jesu, die ganze Kirche, die Gegner und unser Inneres zeugen für ihn 149. — u. Sokrates 170. — u. Plato 170. — die Erwartung eines großen Königs im Osten zur Zeit seiner Geburt 178. — von den Israeliten verfolgt und gekreuzigt 185. — ist identisch mit dem Christenthume 187. — ist das Ziel der alten, der Ausgangspunkt der neuen Geschichte 194. — sein Auftrag an die Apostel; — hohe Bedeutung desselben 194. — das Christenthum ein Zeugniß für ihn 205. — die

Frage über ihn vom höchsten Interesse für die Gegenwart 206. — angebetet von den Christen von Anfang an 206. — die Gegensätze in der Lehre von seiner Person 206. — Ansicht der Kirche über seine Person 207. — der Rationalismus streicht seine göttliche Seite 207. — Ansicht der philosophischen Spekulation über die Person Christi 207. — Strauß's Ansicht über ihn 208. — Renan's Ansicht über ihn 208. — das Interesse der ersten christlichen Gemeinde an seiner Person 211. — in den Evangelien derselbe wie der in den apostolischen Briefen 211. — sein Bild in den Evangelien — Unmittelbarkeit desselben 214. 216. 221. — seine Geburt 221. — seine Jugend 221. — seine Taufe 223. — sein öffentliches Wirken 223. — die Seele seiner Wirksamkeit — ein Heilandsleben 224. — seine Liebe in der Gestalt der Sanftmuth und Demuth 225. — seine Erniedrigung 225. — sein Tod ist eine Offenbarung der göttlichen Liebe 225. — seine Person ein Wunder 226. — seine Heiligkeit 226. — Harmonie seiner geistigen und sittlichen Natur 226. — sein Bewußtsein der vollen Harmonie mit Gott 227. — seine Wunder 228. — seine Wunder und sein Wort fordern und erklären einander 229. — sein Wort 230. die Macht desselben; die Einfachheit desselben 231. — sein Selbstzeugniß 232. — der Menschensohn 233. — die Zusammenfassung der Menschheit und das Ziel ihrer Geschichte 233. — das Universelle seines Wesens 233. — seine universelle Stellung zur Welt 235. — sein Wort von seiner Zukunft 235. — sein absolutes Verhältniß zu Gott 236. — der Sohn Gottes 237. — sein Verhältniß zum Vater ist unvergleichlich und einzigartig 237. — seine zwei Sakramente 240.

Johannes, Zeugniß für die Echtheit seines Evangeliums 213. — Baur's Angriff auf dessen Glaubwürdigkeit 218. — Unmöglichkeit, sein Evangelium dem 2. Jahrhundert zuzuweisen 219.

Juden, ein Zeugniß für die Wahrheit des Christenthums 150. 158. — das Volk Gottes 181. — ihre Religion, von drei großen Gedanken beherrscht 182. — Ihr Irrthum in der Frage über die Person Christi 206. Siehe auch Israeliten.

Judenthum 180. — und Heidenthum, ihre Rache an dem siegreichen Christenthum 6.

Julians Versuch, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen 186.

Jupiter, der Planet 67.

Justins des M. vergebliches Suchen bei den Philosophen seiner Zeit 179.

Kaiserthum, das römische, nothwendiges Resultat der vorhergehenden Geschichte 188.

Kant's philosophisches System 14. — Kritik der reinen und der praktischen Vernunft 14. — Beweis für das Dasein Gottes 41. 43. — Ansicht über das Gebet 118. — weiter erwähnt 41. 130. 132. 137. 142. 207.

Kepler, nur durch den Glauben zu seinen Entdeckungen geführt 38. 65.

Kirche, die ganze, ist ein Zeuge für Christus 148. 207. — das Zeugniß der alten Kirche für die Evangelien 212.

Klassische Studien in Italien vor der Reformation 9.

König, die Erwartung eines großen, im Osten zur Zeit der Geburt Christi 178. — der den Israeliten prophezeite 184.

Kopernikanische System, das, widerlegt nicht das Christenthum 63. 72.

Kopernikus, die Inschrift auf s. Bildniß 65.

Kultur und Religion 121. — ist nicht im Stande, die Widersprüche des menschlichen Lebens auszugleichen 130.

Kultur-Völker, einige Völker sind dazu berufen 161.
Kunst, Zusammenhang der Religion mit derselben 121.
La Mettrie, einer der konsequentesten Materialisten 59.
La Place's Nebeltheorie 76.
Leben, religiöses, das Gebet die Aeußerung desselben 113. — eine Vereinigung von Beten und Arbeiten 117. — die Stellung der Religion in demselben 120. — seine Widersprüche 138. — neues religiöses, bewirkt durch das Christenthum 203.
Leib des Menschen, die biblische Anschauung über denselben 90. — läßt seine höhere Bestimmung erkennen 99.
Leiden Jesu und sein Verhalten unter ihnen 225.
Lenau's Savonarola, in Bezug auf heitere Lebensauffassung der Griechen 133.
Lessing, seine Mißbilligung der ungerechten Angriffe auf die Evangelien 220. weiter erwähnt 39. 47. 151. 152.
Lichtenbergs eigenthümliche Weissagung 31. — über die Gottesgewißheit 33.
Liebe und Hoffnung sind mit enthalten im Glauben 113. — allein versteht die Wahrheit 159.
Linné's Religiosität 38. — seine Vertheidigung der Einheit des Menschengeschlechtes 88.
Literatur der Israeliten 181.
Loki, Personifikation des Bösen, in der skandinavischen Mythologie, unter die Asen aufgenommen 176.
Lyell's geologische Hypothese 79.
Macchiavelli's Urtheil über die Sittenlosigkeit der Geistlichkeit 9.
Mädlers astronomische Hypothesen 67. 68.
Mars, der Planet 68.
Materialismus 16. 17. — verschiedene Arten desselben 58. — seine Lösung des Räthsels des Daseins 60. — scheitert an dem Organismus 61. — psychologischer 93. — weite Verbreitung desselben 95. — seine zwei Grundgedanken 95. — wird widerlegt durch das Selbstbewußtsein, das sittliche und das religiöse Bewußtsein 97. — ruht im letzten Grunde auch auf einem Glauben 154.
Materie und Geist 37. — Entstehung derselben 56. 60.
Mendelssohns populäre Philosophie 13.
Mensch, ist ein Räthsel 18. — ein innerer Widerspruch 20. — sein Verhältniß zur Welt — seine Größe und Ohnmacht 20. — sein Hunger nach Erkenntniß 20. — sein Verlangen nach Seligkeit 21. — ist für Gott geschaffen 22. — seine Größe besteht in Erkenntniß seines Elendes 23. — Widerspruch in ihm zwischen Begehren und Erreichen 23. — sein Wille 23. — sein Gefühl von den Widersprüchen des Daseins 24. — sein Alter auf Erden 79, nach Waitz 74. — die Welt ist geschaffen auf ihn hin 78. 79. — die Transmutationshypothese in Beziehung auf den Menschen 82. — gehört in das Himmelreich 84. — die Einheit des Menschengeschlechtes, gefordert von Religion und Geschichte 85, als Möglichkeit zugegeben 88. — Rassenverschiedenheit desselben 86. — sittliche Bedenken gegen die Einheit des Menschengeschlechtes 89. — ist die Einheit von Leib und Seele 90. — sein Leib 90. — seine Seele 92. — die Anschauung der Schrift über Wesen und Bestimmung desselben 98. — seine Sinne, Triebe und Empfindungen 100. — ist Persönlichkeit 100. — hat allein Gedanken und Sprache 100. — trägt in seinen Gedanken allgemeine Wahrheiten in sich 101. — hat freien Willen 101. —

muß Kraft des Wollens haben und Charakter sein 102. — seine Stellung zur Welt und zu Gott 103. — ein Mikrokosmus 103. — der freie Herr der Welt durch die Erkenntniß und durch das Können 103. — seine höhere Bestimmung 105. — und Gott können nicht außer einander bleiben 107.
Menschheit, universelle Stellung des Christenthums in derselben 201.
Merkur, der Planet 68.
Messianische Hoffnungen unter den Heiden 175.
Michelets Bemerkungen über Offenbarung 66.
Mittelalter, die Zeit der Herrschaft des Christenthums und einer einheitlichen Weltanschauung 7.
Moleschott's „Kreislauf des Lebens“ 59. 60. 94.
Monotheismus Abrahams 180.
Moral und Religion 119. — der Hauptgrundsatz aller vorchristlichen 138. — die philosophische des Heidenthums 170. (die sokratische 171. die platonische 172. die stoische 173. die epikuräische 174.) — des Heidenthums wie sie in Wirklichkeit war 174.
Muhamedanismus, seine Siege und die des Christenthums 197.
Müller, Johannes von, wie ihm das Verständniß der Geschichte aufging 40.
Mythen-Theorie der evangelischen Geschichte, behauptet von Strauß 218.
Napoleons Ansicht über Jesus Christus 239.
Nationalreligion 193.
Naturalistische Richtung in Frankreich 12.
Natur, die, beweist das Dasein Gottes 34. — ihre Harmonie 38.
Naturgesetze kann man nicht an die Stelle Gottes setzen 38. — werden nicht aufgehoben durch die Wunder 143.
Naturphilosophie, jonische 58.
Naturwissenschaft, ihr Konflikt mit der religiösen Weltbetrachtung 53. — Ursprung dieses Konfliktes 55. — nicht ihr, sondern der Religion gehört der Schöpfungsbegriff an 56. — und Bibel 71.
Nebeltheorie, die, von Herschel 76.
Nebukadnezar, der Urheber des Gedankens eines Weltreiches 189. — löst den israelitischen Staat auf 190.
Negativer Geist, die Entwicklung desselb. im Socinianismus 10. — im Englischen Deismus 10. — im französischen Naturalismus 12. — in Deutschland — die Wolfenbüttler Fragmente 13. — in Kant und im Rationalismus 14. — im Pantheismus 15. — im Materialismus 16.
Neptunismus 69. 70.
Neuplatonismus 6.
Newton, ein demüthiger Christ 65. 152.
Niebuhr's Ansicht über die Wunder 145.
Noahs Weissagung über seine Söhne 184.
Oberammergauer Passionsspiel 122.
Odin, der älteste und höchste Gott in der deutschen Mythologie 176.
Offenbarung, die Nothwendigkeit derselben 127. — ist ein Bedürfniß unseres denkenden Geistes 127. — ist gefordert durch die Macht des Irrthums 128. — nöthig zur Erkenntniß des Heils 130. — gefordert durch die Sünde 131. — Einwendungen gegen ihre Möglichkeit 139. — Bedeutung des Wunders für dieselbe 146. — Beweise für ihre Wahrheit 147. — Zeugniß der Apostel für sie 147. — inneres Zeugniß für ihre Wahrheit 150. — geht über die Vernunft hinaus 152. — steht in Widerspruch mit der irrenden Vernunft 156.— der Widerspruch der Vernunft

gegen sie ist ein Beweis für ihre Wahrheit 158. — steht in Einklang mit der verborgenen Wahrheit der Vernunft 158. — die Vernunft ist das Organ für ihre Erkenntniß 158. — der historische Charakter derselben 160. — sie unterliegt dem Gesetze der Entwicklung 160.
Pantheismus 15. 17. — seine Antwort über den Ursprung der Welt 19. — verschiedene Formen desselben 46. — der alten Welt 46. — beruht auf einem großen Gedanken 48. — sein Irrthum 48. — wird widerlegt durch seine praktischen Konsequenzen 48. — ist ein Widerspruch d. Vernunft 49. — ist ein Widerspruch zum Gewissen 50. — ist ein Widerspruch zu unserem Herzen 51. — widerspricht der Lehre v. d. Schöpfung 58. — und die Konsequenz desselben: der Materialismus 58. — der Naturreligion 165.
Pascal 20. 25. 27. 33. 46. 154. 158. 159. 197. 231. — dessen Schwester 51.
Paulus, seine Bekehrung, ein Beweis für die Wahrheit des Christenthums 148.
Perser, deren messianische Hoffnung 175.
Persönlichkeit Gottes ist gefordert von der Religion 52. — des Menschen 99.
Pfahlbauten als Reste der ältesten Kultur 79.
Pflanzenwelt, Schluß der ersten Hälfte der Schöpfung 99.
Philosophie, der Zweck der alten 6. — Konflikt der religiösen Weltbetrachtung mit ihr 57. — die Sittenlehre der alten 170. — ungenügend zum Eindringen in das Verhältniß zwischen Gott und Welt 193.
Philosophische Spekulation, die, in Betreff der Frage über die Person Christi 207.
Picus von Mirandola 8.
Plato, über das Bedürfniß der göttlichen Offenbarung 129. — die Sittenlehre desselben 172. — der leidende Gerechte 177. — ferner erwähnt 34. 47. 91. 115. 166. 170.
Platonische Akademie in Florenz 8.
Plinius 24. 133. 196. 206.
Plutarch, über die Allgemeinheit der Religion 107. — über die Sünde 132.
Plutonismus 69.
Poggius, seine gemeine, unsittliche Schrift 8.
Politik und Religion, der Zusammenhang zwischen denselben 124.
Polytheismus 165.
Positivismus, der, Aug. Comte's in Frankreich 97.
Prometheussage 175.
Quantität ist nicht der Maßstab für die Qualität 65.
Rassenverschiedenheit der Menschen 86.
Räthsel des menschlichen Daseins 20. — des Lebens 24. — des Todes 25.
Rationalismus, Wesen desselben 14. — streicht die göttliche Seite in der Person Christi 207.
Reformation, das Verdienst derselben das neue Heidenthum abgewehrt zu haben 8. — der sittliche Ernst derselben und ihr Einfluß 9.
Reich, das römische 188.
Reimarus und die Wolfenbüttler Fragmente 13.
Religion, der Konflikt zwischen ihr und den Naturwissenschaften 53. — der Schöpfungsbegriff gehört ihr 56. — beruht auf dem Lehrsatz von der Schöpfung 58. — ihre Allgemeinheit 32 ist ein Beweis für ihre innere Nothwendigkeit 107. — ist etwas im Wesen des Menschen selbst Begründetes 107. — ihre Heimath ist das innerste Seelenleben des Menschen 110. — ist Sache der Erkenntniß, des Willens, des Gefühls 110. — ihr Wesen — Glaube, Liebe, Hoffnung 111. — und Sittlichkeit 119. —

ihre Stellung im Leben 120. — das Geistesleben der Menschheit hat sich von ihr aus entfaltet 121. — der geschichtliche Zusammenhang der geistigen Bildung mit ihr 121. — und Kunst 121. — und Volksleben 122. und Politik 124. — ihre Bedeutung in der gegenwärtigen Kulturperiode 125. — alle, beruht auf Offenbarung 128. — Israel, das Volk der 162. — das Heidenthum 162 endete theils in Unglauben, theils in Aberglauben 167. — das Heidenthum entbehrt nicht aller Wahrheit 163. — heidnische, der Natur und des Geistes 164. — die wahre haben wir von den Juden empfangen 182. — der Juden ist That Gottes 182. — die großen Gedanken der jüdischen 182.
Religiöse Weltbetrachtung 78.
Religiöses Bewußtsein steht dem Materialismus entgegen 97.
Religiöses Leben, das Gebet die wesentliche Aeußerung desselben 113. — die drei großen Gedanken in dem, der Juden 182.
Renan's Leben Jesu 2. — Darstellung Jesu 208. 216. — Ansicht über die Evangelien 217. — ferner erwähnt 17. 147. 148. 205. 220. 238.
Repräsentant der Menschheit, Christus der 233.
Römisches Kaiserthum, ein nothwendiges Resultat der vorherigen Geschichte 188. 191.
Rousseau und Voltaire 12. — über die Möglichkeit der Wunder 141. — will keine Vergleichung zwischen Christus und Sokrates 171.
Ruhe der Seele in Gott 116.
Sakramente, die zwei, ihre Bedeutung 240.
Saturn, der Planet 67.
Savonarola 9. — von Lenau 133.
Schellings Pantheismus 47. — ferner erwähnt 162. 207. 219.
Schiller 14. 64. 138.
Schleiermacher 54. 110. 124.
Schöpfung der Welt 53. — der Begriff derselben gehört der Religion an, nicht der Naturwissenschaft 56. — Plan in derselben 62. — Unermeßlichkeit derselben 64. — ihre Tage 77. — das erste Wunder 142.
Schöpfungsbericht, der, der Bibel 75.
Schöpfungscentren, Agassiz's Ansicht von denselben 73. 85.
Sechstagewerk 77.
Seele des Menschen 92. — ist nicht ein Erzeugniß des Gehirns 95.
Seligkeit, das Verlangen des Menschen nach derselben 21.
Seneka, über die Verderbtheit des Menschen 134. 174.
Sensualismus 93.
Sittliche Ohnmacht 137.
Sittlichkeit der alten Welt nach den Philosophen 170. — wie sie in Wirklichkeit war 174.
Socinianismus, der Anfang der negativen Bewegung der Neuzeit 10. 15.
Sohn Gottes, Christus 237.
Sohn des Menschen, Christus 233.
Sokrates 114. 152. 166. — und Christus 170.
Sonne, das Gewicht ihrer Masse 66. — Unmöglichkeit ihrer Bewohnung 67. — das Licht war vor ihr 76.
Spinoza's Pantheismus 15. 47. 49. 62. 207.
Staat, der, im Heidenthum 171. 192.
Steinkohlen- und Braunkohlenlager als Beweis gegen die Bibel gebraucht 77.
Sternenwelt, die, jenseits unseres Sonnensystems 68.
Stoische Moral und Christenthum 173.

Strauß 2. 40. 63. 133. — Leugnung alles Uebernatürlichen 16. — über den Ursprung der Welt 19. — Ansicht über Jesus 208. — Angriff auf die Evangelien in seinem „Leben Jesu" 218.
Sünde, Zusammenhang des Irrthums mit derselben 130. — Zeugnisse für ihre Allgemeinheit 131. — volle Erkenntniß derselben hat erst der Christ 132. — ihr Ursprung 134. — unsere Ohnmacht, uns selbst von ihr zu befreien 137. — die Kultur ist nicht im Stande, Heilung von ihr zu bringen 139. — der zweite große Gedanke im religiösen Leben der Israeliten 183.
Sündenfall, Erzählung von demselben in der Bibel 135. — Anstoß an dem biblischen Bericht von demselben, als von einem äußeren sinnlichen Vorgange 135. — Folgen desselben 136.
Sündlosigkeit Jesu 222.
Taufe und Abendmahl, die zwei Institutionen Jesu — ihre Bedeutung 240.
Tertullian 45. 179. 196.
Theognis Klage über das Leben 24.
Thierwelt, die Welt sinnlichen Empfindens und Begehrens 99.
Tindals Schrift „das Christenthum so alt als die Welt" 11.
Tod, der, vergrößert das Räthsel des menschlichen Daseins 25.
Tod Jesu, ein Verbrechertod 225. — dennoch eine Offenbarung seiner göttlichen Liebe 225.
Toland, englischer Deist 11.
Tradition, alte christliche, über die Evangelien 213. — des Davidischen Hauses 221.
Transmutationshypothese Darwins 74. 82.
Uebernatürliche, das, die Frage der Gegenwart 17.
Unbekannter Gott, der Altar eines solchen in Athen 179.
Unendlichkeit der Welt 64.
Unglaube der Juden, ein Beweis für die Wahrheit des Christenthums 158.
Unitarier 10.
Uranus, der Planet 67.
Vater, der, und der Sohn, das Verhältniß zwischen beiden 236.
Venus, der Planet 68.
Verfolgungen, die, des Christenthums 196.
Versöhnungstag, der große 183.
Vidar, der siegreiche, altdeutscher Gott 176.
Vinet, über die Macht des Gebetes 118.
Virchow, Materialismus 93. 94.
Virgils vierte Ecloge 178.
Vogt, Materialist 59. 60. 92. 96.
Volksleben, der Zusammenhang der Religion mit demselben 122.
Völker, der Beruf derselben 161.
Voltaire's Einfluß auf die Bildung seiner Zeit 1. 2. — und Rousseau 12.
Wahrheit muß man wollen, um sie recht zu suchen 26. — unser Verhältniß zu ihr 27. — ihre Erkenntniß ist eine sittliche That 28. — ihre Wirkungen 29. — des Christenthums, inneres Zeugniß von ihr 150. — mißglückte Versuche des Heidenthums, sie zu finden 193.
Waitz's unsichere Jahrzahlen der Schöpfung des Menschen 74. — über Möglichkeit der Einheit des Menschengeschlechtes 88.
Weissagung einer Erlösung unter den Völkern 175. — eines Erlösers in Israel 183.

Welt, die christliche und nichtchristliche Anschauung derselben 1. — der antiken Gedanken 5. — Anschauung derselben im Mittelalter 7. — ihr Räthsel 18. — ihr Ursprung, Dasein und Zweck 18. — Verhältniß des Menschen zu ihr 20. — ihr Dasein beweist das Dasein Gottes 35. — ihre Zweckmäßigkeit 37. — ihre Schöpfung 53. — Woher ist sie? 56. — ihre Schöpfung, ein Gegenstand des Glaubens 57. — bildet ein in sich geschlossenes System 68. — ist ein Spiegel göttlicher Macht, Weisheit und Güte 78. — ist auf den Menschen hin geschaffen 78. — der Mensch der freie Herr derselben 103.
Weltreiche, die vier 190.
Widersprüche des Daseins 18. — der Erkenntniß 21. — des Gefühlslebens 22. — des Willens 23. — das Gefühl derselben im Menschen 24. — des inneren und äußeren Lebens, ihr Ursprung und ihre Heilung 138. — angebliche in den Evangelien 220.
Wiederaufleben der antiken Welt in den klassischen Studien 8.
Wille des Menschen im Widerspruch mit sich selbst 23. — freier 101. — die Religion ist auch Sache des Willens 110.
Wiseman, Cardinal: die Evangelisten konnten unmöglich das Bild Jesu erfinden 215.
Wissen ruht im letzten Grunde auf Glauben 153.
Wolfenbüttler Fragmente 13.
Wolffische Philosophie 13.
Wollenskraft, ein Haupterforderniß für den Menschen 102.
Wollzogen, Socinianer 10.
Woolston, Deist 11.
Wort Jesu und seine Wunder fordern und ergänzen sich 230. — dessen eigenthümliche Macht 231. — der Mittelpunkt desselben ist er selbst 232.
Wunder sind nicht unmöglich 141. — kann Gott thun 141. — die Schöpfung, das erste 142. — sind für Gott das Naturgemäße 143. — sind nicht unverträglich mit den Naturgesetzen 143. — wer an Jesum glaubt, glaubt an ein solches 144. — sind sittlich bedingt 145. — ihre Bedeutung für die Offenbarung 146. — die höchste Symbolik 146. — sind der größte Anstoß an der Annahme der geschichtlichen Wahrheit der Evangelien 217. — die Person Jesu selbst ein Wunder 226. — waren Jesu natürlich 228. — von Jesu gethan nicht um ihrer selbst willen 229. — denen von Jesu geht immer sein Wort zur Seite 230.
Zeitalter, goldenes, die Hoffnung darauf unter den Heiden 175.
Zeiträume, große geologische 77.
Zeugnisse für die Wahrheit des Christenthums 147. — inneres Zeugniß 240.
Zufall hat keine Vernunft 38.
Zukunft des Heils, der dritte große Gedanke im religiösen Leben der Israeliten 183. — Jesu 235.
Zweckmäßigkeit der Welt, ein Beweis für das Dasein Gottes 37.
Zweifler und weifel 27.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Luthardt, C. E., Cons.-R. Dr. u. Prof. d. Theol., **Zwei Bilder aus dem Leben unseres Heilandes.** Aus der Epiphanienzeit. gr. 12. 1865. geh. 4½ Ngr., carton. mit Goldschnitt 6 Ngr.

1) Der zwölfjährige Jesusknabe und sein Leben in der Gemeinschaft Gottes (Luk. 2, 41—54).
2) Jesus in seiner Berufswirksamkeit und sein barmherziges Herz (Matth. 9, 35—38).

——, **Ein Zeugniß von Jesu Christo.** 20 Predigten in der Universitätskirche zu Leipzig gehalten. Zweite Auflage. gr. 8. 1868. geh. 1 Thlr. 2 Ngr.

——, **Das Heil in Jesu Christo.** Predigten in der Universitätskirche zu Leipzig gehalten. gr. 8. 1864. geh. 1 Thlr. 2 Ngr.

——, **Das Wort der Wahrheit.** Predigten in der Universitätskirche zu Leipzig und auf Missionsfesten gehalten. gr. 8. 1866. geh. 1 Thlr. 2 Ngr.

——, **Die Friedensgabe des Auferstandenen.** Predigt über Joh. 20, 19—23. gr. 8. geh. 2½ Ngr.

——, **Der Dienst der Frauen am Reiche Gottes.** Vortrag am Jahresfest des Vereins der Armenfreunde zu Leipzig gehalten den 12. Januar 1868. 8. 3 Ngr.

——, **Das Gespräch Jesu mit Nikodemus** als Vorbild der Pastoralweisheit. Ansprache auf der Pastoralconferenz zu Hohenstein am 19. Juni 1861. 8. 2 Ngr.

——, **Ueberblick über den Inhalt des prophetischen Worts.** Abdruck aus dem Sächs. Kirchen- u. Schulblatt. 8. 1859. 2 Ngr.

——, **Predigt** über Ev. Luc. 8, 5 **am Jahresfeste des Reußischen Missionsvereins** den 21. September 1859 in der Pfarrkirche zu Greiz gehalten. 2½ Ngr.

Des heiligen Bernhard Reden über das Hohelied. Zur Erweiterung ihres Leserkreises und ihrer Segenswirkung deutsch bearbeitet von Dr. Victor Fernbacher, bevorwortet von Prof. Dr. Fr. Delitzsch. gr. 8. 1862. geh. 1 Thlr. 6 Ngr.

Baum, Fr., Pfarrer zu St. Georgen, **Biblisches Hausbuch.** Die Ehe, die Familie und das Hauswesen nach der h. Schrift. Mit einem Vorwort von Prof. D. C. E. Luthardt. Eine Gabe für Verlobte und Eheleute. 8. 1864. geh. 15 Ngr., cart. 18 Ngr.

——, **Lioba** die Freundin und Gehilfin des Bonifacius des Apostels der Deutschen. Ein Frauenbild aus der altdeutschen Kirche. 16. 1866. 5 Ngr.

Besser, F. W., Dr. d. Theol., **Biblische Seelenbilder**, ein Spiegel der mannigfaltigen Klarheit des HErrn. I. Petrus. Maria. Johannes. Zweite Auflage. 8. geh. 12 Ngr. II. Paulus. In zehn Betrachtungen nach der heil. Schrift gezeichnet. 8. 24 Ngr.

——, **Der heilige Columban.** Ein Lebensbild aus der alten Kirche. 16. geh. 1857. geh. 9 Ngr., eleg. cart. mit Goldschnitt 12 Ngr.

——, **Martinus von Tours.** 16. geh. 4½ Ngr.

Graul, K., Dr. d. Theol., **Die Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse** im Lichte göttlichen Wortes. Nebst Nachweis der Bedeutsamkeit reiner Lehre für's christliche Leben und einem Abriß der hauptsächlichsten ungesunden religiösen Richtungen. Achte Auflage, nach des Verfassers Tode herausgegeben von **Th. Harnack**, Dr. u. Prof. d. Theol. 8. geh. 12 Ngr.

Es sind in dieser Schrift die Lehrpunkte klar besprochen, in denen die Katholische und Griechische, die Lutherische und Reformirte Kirche, die Herrnhuter, Arminianer, Socinianer, Mennoniten, Baptisten, Quäker, Irvingianer, Mormonen u. A. von einander abweichen.

Kahnis, K. F. A., Dr. u. Prof. d. Th., Domherr des Hochstifts Meißen, **Predigten.** 1866. 8. Preis 1 Thlr. 2 Ngr.

——, **Adventspredigt** über Jeremia 31, 31 — 34 in der Universitätskirche zu Leipzig gehalten. 8. 1859. 2 Ngr.

——, **Zwei Predigten** gehalten im Dom zu Meißen und in der Universitätskirche zu Leipzig 1861. 8. 4 Ngr.

Kittan, G. Th., **Missionsgebete** nebst einem Anhange enthaltend Versikel und Collecten zum Gebrauch bei Missionsstunden und Missionsfesten der Gemeinde dargebracht. 16. geh. 1866. 7½ Ngr.

Krankheit als Prüfung und Segen. Nach dem Engl. frei bearbeitet von **A. E.** 8. geh. 1860. 20 Ngr.

„In Form von Betrachtungen und Ermahnungen sowohl für die Kranken selbst als für deren Pfleger, ausführlich, eingehend, herzlich."

Der ganze Erlös ist zu Gründung einer Freistelle für eine Diaconissin zu Kaiserswerth bestimmt.

Meurer, M., Pastor, Lic. d. Theol. in Callenberg, **Altarschmuck.** Ein Beitrag zur Paramentik in der evangelischen Kirche. 8. geh. 1867. 15 Ngr.

Preger, W., Professor, Lic. d. Theol. in München, **Die Briefe Heinrich Suso's** nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts herausgegeben. 8. 1867. geh. 12 Ngr.

Rudelbach, G. A., Dr. th., **Christliche Biographieen.** Lebensbeschreibungen von Zeugen der christlichen Kirche, als Bruchstücke zur Geschichte derselben. gr. 8. geh. 1850. 2 Thlr.

Ströbel, K., Lic. d. Theol., **Ein protestantisches Wort** an den Bischof von Paderborn, Herrn Dr. Konrad Martin gerichtet. (Mit Vorwort von Dr. Guericke.) 8. geh. 12 Ngr.

Zezschwitz, Gerh. v., D. u. Prof. d. Theol., **Predigten** gehalten in der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig. Erste Sammlung. 2. Auflage. gr. 8. 1868. geh. 1 Thlr. 20 Ngr.

—— ——, Zweite Sammlung. Auch unter dem Titel: **Zeugnisse vom guten Hirten. Predigten.** gr. 8. geh. 1⅓ Thlr.

Biblischer Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch.**

Bis jetzt sind erschienen:

Theil I Band 1: Commentar über Genesis und Exodus von Prof. Dr. **C. F. Keil.** Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Preis 2 Thlr. 24 Ngr.

„ I „ 2: Commentar über Leviticus, Numeri und Deuteronomium von Demselben. Preis 2 Thlr. 24 Ngr.

„ II „ 1: Commentar über Josua, Richter, Ruth von Demselben. Preis 2 Thlr.

„ II „ 2: Commentar über die Bücher Samuels von Demselben. Preis 1 Thlr. 26 Ngr.

„ II „ 3: Commentar über die Bücher der Könige von Demselben. Preis 2 Thlr.

„ III „ 1: Commentar über den Propheten Jesaia von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** Preis 3 Thlr. 10 Ngr.

„ III „ 3: Commentar über den Propheten Ezechiel von Prof. Dr. **C. F. Keil.**

„ III „ 4: Commentar über die zwölf kleinen Propheten von Prof. Dr. **C. F. Keil.** Preis 3 Thlr. 10 Ngr.

„ IV „ 1: Commentar über den Psalter von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** Neue Ausarbeitung. Preis 4 Thlr. 20 Ngr.

„ IV „ 2: Commentar über das Buch Iob von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** Preis 2 Thlr. 24 Ngr.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Apologie des Christenthums.

Zweiter Theil.

---

(2)

Apologetische Vorträge

über die

Heilswahrheiten des Christenthums

im Winter 1867 zu Leipzig gehalten

von

Chr. Ernst Luthardt,
Consistorialrath, Doktor und Professor der Theologie.

Zweite unveränderte Auflage.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1867.

Vorwort.

Nur wenig verändert und vermehrt erscheinen die Vorträge, welche ich im letzten Winter über die Heilswahrheiten des Christenthums als Fortsetzung meiner früheren Apologetischen Vorträge gehalten, hier im Druck.

Ich bekenne, daß ich nicht ohne Zagen an diese Aufgabe gegangen bin. Denn je ernster und heiliger die Themata sind welche ich hier zu besprechen hatte, um so größer ist die Verantwortung. Sie stand mir stets vor Augen. Und geringer ist die Hülfe welche der Apologet von Arbeiten Anderer gerade bei diesen Fragen hat, da diese in apologetischer Weise viel weniger behandelt sind als jene allgemeineren religiösen Fragen, die das Thema der ersten Reihe von Vorträgen bilden. Aber wenn ich aus der ungewöhnlichen und ausdauernden Theilnahme welche diesen Vorträgen entgegenkam einen Schluß ziehen darf, so hat es mir Gott mit denselben nicht völlig mißlingen lassen. Mögen sie nun auch gedruckt ihren Dienst thun!

Ich habe sie wie die ersteren mit Anmerkungen versehen, welche vorzugsweise literarischen und theologischen Inhalts und für Solche bestimmt sind, welche sich über die einzelnen Fragen noch genauer zu unterrichten wünschen und die nöthigen wissenschaftlichen Voraussetzungen dazu mitbringen.

Mein Herr Verleger hat die Auflage in einer solchen Stärke gemacht, daß sie wohl auf geraume Zeit ausreichen wird.

So möge denn dies Wort in die Welt hinausgehen, und der Segen, welchen Gott auf mein erstes Wort so reichlich gelegt, möge auch dieses andere begleiten!

Leipzig, den 1. Juli 1867.

Trotz der oben ausgesprochenen Erwartung stellte sich doch sofort die Nothwendigkeit eines neuen Abdrucks in unveränderter Gestalt heraus. So sei auch diese Ausgabe Gott befohlen!

Leipzig, den 8. August 1867.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

Erster Vortrag.

Das Wesen des Christenthums. S. 1—16.

Das Thema S. 1. 2. Das Christenthum als die absolute Religion S. 3. Das Heidenthum S. 3—6. Die alttest. Religion S. 6. Das Christenthum als die Thatsache Jesu Christi S. 6—9. Die geschichtlichen Auffassungen des Wesens des Christenthums S. 9. 10. Das Christenthum als Heilsgewißheit. Der Grund dieser Gewißheit S. 10—12. Der Weg zu dieser Gewißheit S. 12. 13. Glaube und Wissen S. 13—16.

Zweiter Vortrag.

Die Sünde. S. 17—35.

Die Allgemeinheit des Uebels und des Todes S. 17—20. Die Allgemeinheit der Sünde S. 20. 21. Der Ursprung der Sünde S. 21—26. Die Allgemeinheit ihrer Folgen S. 26. Der innere Zwiespalt S. 26. 27. Die Selbstsucht als das Wesen der Sünde S. 27—29. Die Ohnmacht des Willens gegenüber der Sünde S. 29—31. Die Schuld S. 31—35.

Dritter Vortrag.

Die Gnade. S. 36 — 54.

Die Nothwendigkeit einer Hülfe S. 36. Die Vergeblichkeit der Selbsthülfe S. 37—39. Die Nothwendigkeit der Vergebung S. 39. 40. Die Nothwendigkeit der Gnade Gottes S. 41—45. Die Gewißheit der Gnade S. 45—48. Die Allgemeinheit der Gnade S. 48—50. Die Verborgenheit des Werks der Gnade S. 51. 52. Die Erziehung für die Gnade S. 52—54.

Vierter Vortrag.

Der Gottmensch. S. 55—72.

Die Frage des Gottmenschen S. 55. Der Mensch Jesus S. 56. Seine Sündlosigkeit S. 56—59. Jesus ein Wunder S. 59. Der Menschensohn S. 59—60. Der Sohn Gottes S. 60. 61. Das Bekenntniß und die Leugnung seiner Gottheit S. 62. 63. Die Nothwendigkeit des Gottmenschen S. 63—66. Die Möglichkeit des Gottmenschen S. 66. 67. Die Wirklichkeit des Gottmenschen S. 67—69. Die Selbstentäußerung des Sohnes Gottes S. 69. 70. Die Gegensätze seines Lebens S. 70—72.

Fünfter Vortrag.

Das Werk Jesu Christi. S. 73—91.

Die drei Aemter Christi S. 73. Die Entwickelung Jesu S. 74. Sein prophetischer Beruf S. 75—77. Der Ausgang seines Lebens S. 77. Das Sühnopfer S. 78. Die Nothwendigkeit des Sühnopfers S. 78—80. Die Stellvertretung, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit S. 80—82. Das stellvertretende Leiden S. 83. 84. Die letzten Stunden Jesu S. 84—88. Das Kreuz S. 88—91.

Sechster Vortrag.

Der Abschluß des Heilswerkes und die Dreieinigkeit. S. 92—109.

Die Auferstehung Christi S. 92. Ihre Wirklichkeit S. 93—97. Die Erhöhung Christi zur Weltherrschaft S. 97. 98. Der heilige Geist S. 99. 100. Der Abschluß des Heilswerkes S. 100. Die Dreieinigkeit S. 101. Die Möglichkeit ihres Verständnisses S. 101—104. Die Dreieinigkeit in der Offenbarung Gottes S. 104. 105. Die Dreieinigkeit im Wesen Gottes S. 105—108. Der Glaube an die Dreieinigkeit S. 108. 109.

Siebenter Vortrag.

Die Kirche. S. 110—129.

Die Thatsache der Kirche S. 110. 111. Die Antipathie gegen die Kirche S. 112—115. Die angebliche Intoleranz der Kirche S. 115—117. Die vermeintliche Ueberflüssigkeit der Kirche S. 117. 118. Das Wesen der Kirche S. 118—121. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus S. 121—123. Der Katholicismus S. 123—127. Der Protestantismus S. 127—129. Die Verschiedenheit und die Einheit der Kirchen S. 129.

Achter Vortrag.

Die heilige Schrift. S. 130—151.

Die Geltung des A. Testaments S. 130. Die Entstehung und Sammlung des N. Testaments S. 131—133. Das Ansehen der heil. Schrift in der Kirche S. 133. 134. Das Schriftprinzip des Protestantismus S. 134. 135. Die allgemein menschliche Bedeutung der heil. Schrift S. 135—138. Die religiöse Bedeutung der heil. Schrift S. 138. 139. Die Nothwendigkeit der heil. Schrift S. 139. 140. Der Inhalt der heil. Schrift S. 140. Das Verständniß und die Auslegung der heil. Schrift S. 141—143. Die Inspiration der heil. Schrift S. 143—145. Die Gewißheit der Inspiration S. 145—147. Der Glaube und die Kritik S. 147—150. Die Pflicht gegen die heil. Schrift S. 150. 151.

Neunter Vortrag.

Die kirchlichen Gnadenmittel. S. 152—172.

Die Gnadenwirksamkeit S. 152. 153. Die beiden Gnadenmittel: Wort und Sakrament S. 153. Das Wort S. 154—157. Gesetz und Evangelium S. 157. Das Gesetz S. 157—160. Das Evangelium S. 160. 161. Sein wesentlicher Inhalt: Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben S. 161—164. Die Sakramente S. 165. 166. Die zwei Sakramente: Taufe und Abendmahl S. 166. Die Taufe S. 166—168. Die Konfirmation S. 169. Das heil. Abendmahl S. 169—172.

Zehnter Vortrag.

Die letzten Dinge. S. 173—192.

Das Ziel der Vollendung S. 173. Für den Einzelnen S. 173—175. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele S. 175—177. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele S. 177. 178. Der Zustand der Seele nach dem Tode S. 178—180. Die Auferstehung des Leibes S. 180—182. Die Zukunft der Kirche S. 182. Die Bekehrung der Völker S. 183. Der Abfall S. 184. Die Feindschaft gegen die Kirche S. 184. 185. Der Sieg der Kirche S. 185. 186. Die Zukunft der Welt S. 186. Das Weltgericht S. 187. Die ewige Unseligkeit S. 188. Die ewige Seligkeit S. 189—191. Rückblick S. 191. 192.

Anmerkungen.

Zum ersten Vortrag S. 193—200. Zum zweiten Vortrag S. 201—213. Zum dritten Vortrag S. 213—215. Zum vierten Vortrag S. 216—221. Zum fünften Vortrag S. 221—225. Zum sechsten Vortrag S. 226—230. Zum siebenten Vortrag S. 231—237. Zum achten Vortrag S. 237—243. Zum neunten Vortrag S. 243—246. Zum zehnten Vortrag S. 246—253.

Erster Vortrag.

Das Wesen des Christenthums.

Hochverehrte Versammlung!

Als ich vor etlichen Jahren von dieser Stätte hier zu Ihnen sprach, da war es über die Grundwahrheiten des Christenthums. Von den Fragen des menschlichen Geistes und Herzens, wie sie sich einem jeden ernsten und denkenden Menschen aufdrängen, von den Widersprüchen der sittlichen Welt, von den Räthseln unsres gesammten Daseins ging ich aus um zu zeigen, wie dieß Alles Gott, den persönlichen, lebendigen Gott und seine Offenbarung in Jesu Christo fordere. Nur von hier aus, von der religiösen Weltbetrachtung, vom Christenthum aus lösen sich jene Widersprüche und beantworten sich diese Fragen. Denn nur von Gott aus verstehen wir die Welt und uns selbst. So wird Alles was uns umgibt, so werden wir selbst zu thatsächlichen Zeugen für die Nothwendigkeit und die Wahrheit des religiösen Glaubens. Das war der Gang jener Vorträge.

Aber der Weg, den wir damals mit einander gingen, führte nur bis an die Pforte des Heiligthums. Dießmal fordere ich Sie auf, mir in dieses Heiligthum selbst zu folgen und zur Betrachtung seiner göttlichen Geheimnisse. Ich gedenke dießmal nicht wieder von den Anfangsgründen der religiösen Lehre zu Ihnen zu sprechen, sondern von den christlichen Heilswahrheiten selbst. Den Glauben an jene Fundamentalsätze des religiösen Glaubens setze ich dießmal voraus. Und ich darf wohl auch zu Ihnen sprechen als zu solchen die glauben, daß der Gott, den wir zu denken nicht umhin können, auch sei, der lebendige, persönliche Gott, und wir bestimmt und berufen ihn zu erken-

nen, zu verehren, zu lieben; daß er sich uns geoffenbart und in der Religion uns unsre höchste Bestimmung angewiesen habe, und daß seine vollkommene Offenbarung Jesus Christus sei. Worüber ich jetzt zu Ihnen zu sprechen gedenke, das sind die Heilswahrheiten des Christenthums. Diese Ihnen darzulegen und zu rechtfertigen, soll meine Aufgabe sein.

Der Weg, den wir mit einander gehen wollen, ist schmaler als der frühere, vielleicht auch einsamer. Gar Manche, die jenen mit uns gegangen, werden vielleicht zögern diesen zu betreten. Und doch ist, was ich dießmal Ihnen vorzutragen habe, nur die Folgerung der großen allgemeinen Wahrheiten welche uns jenes Mal beschäftigten.

Jene Wahrheiten berührten sich nach allen Seiten hin mit dem allgemein menschlichen Denken und Empfinden. Die Lehren, welche ich jetzt darzustellen habe, bewegen sich in einem viel engeren Kreis der Betrachtung. Es ist nicht sowohl der Zusammenhang mit dem allgemein menschlichen Erkennen als vielmehr die Grenze desselben, die wir wahrnehmen, indem wir in das Centrum des christlichen Glaubens selbst hineintreten.

Ich bin mir der Schwierigkeit der gegenwärtigen Aufgabe wohl bewußt. Aber ich hoffe daß Gott seinen Beistand und seinen Segen mir auch dießmal nicht ganz entziehen werde.

Wie weit es mir gelingen wird, der Aufgabe zu genügen die ich mir gestellt — ich weiß es nicht. Aber welche Schwächen auch meine Rede haben mag, glauben Sie mir — und das sei das Einzige, was Sie mir aufs Wort hin glauben mögen —: die Sache selbst ist viel besser als ihr Vertreter.

Das vorige Mal war das Christenthum das Ziel des Ganzen, jetzt ist es der Ausgangspunkt desselben. So lassen Sie mich denn damit beginnen, daß ich über das Christenthum selbst, über das Wesen des Christenthums zu Ihnen spreche.[1] Diese Frage soll uns heute beschäftigen.

Was ist das Christenthum? Es ist eine Welt von Gedanken, welche in den Geistern der Menschen fortgährt und arbeitet bis auf diesen Tag; es ist eine durchgreifende Veränderung unserer ganzen Denkungs- und Betrachtungsweise; es ist eine Umgestaltung unsrer

gesammten gesellschaftlichen Lebensordnung; es ist eine Erneuerung unsres inneren Lebens; kurz es ist eine Welt von Wirkungen die wir tagtäglich erfahren. Allenthalben wo wir stehen und gehen tritt uns diese neue Welt des Christenthums entgegen, auch wo wir sie nicht sehen, auch wo wir sie verkennen oder verneinen. Aber vor Allem ist das Christenthum doch Religion. Die christliche Religion ist der Quell von welchem der Strom des Segens ausgegangen ist, den auch diejenigen genießen welche den christlichen Glauben vielleicht bekämpfen oder auch belächeln. Als Religion aber gehört sie mit allen andern Religionen zusammen die ihr vorangegangen sind. Aber nicht bloß als eine von ihnen, sondern als ihre Wahrheit, als ihr Ziel, als die Religion schlechthin. Das Christenthum ist die Religion schlechthin, die absolute Religion, die allein wahre und innerlich berechtigte. Dieß ist der Anspruch mit dem es in die Welt getreten ist und den es fortwährend erhebt. Man mag das vielleicht Ausschließlichkeit nennen oder Intoleranz. Aber es ist die Intoleranz der Wahrheit. Sobald die Wahrheit die Möglichkeit zugestände daß auch das Gegentheil wahr sei, verneinte sie sich selbst. Sobald das Christenthum aufhört sich für die allein wahre Religion zu erklären, vernichtet es seine Kraft und verneint das Recht seiner Existenz, denn es verneint seine Nothwendigkeit. Die alte Welt schloß mit der Frage: was ist die Wahrheit? Die neue Zeit begann mit dem Worte Jesu: ich bin die Wahrheit. Dieses Wort ist das Bekenntniß des christlichen Glaubens.

Es mögen die Formen sich ändern, welche der christliche Glaube annimmt, es mögen die Gedanken der Menschen wechseln, durch welche dieser Glaube sich selbst zu begreifen sucht — der christliche Glaube selbst muß sich für die unveränderliche Wahrheit erklären, und diese Wahrheit für die Antwort auf die alte Frage der Menschheit, alle andern Religionen aber vor ihm für Vorbereitungen und Vorstufen auf ihn, die in ihm ihr Ziel gefunden haben. Das Heidenthum ist die suchende Religion, das Judenthum ist die hoffende Religion, das Christenthum ist die Wirklichkeit dessen was das Heidenthum sucht und das Judenthum hofft.[2]

Betrachten wir das Heidenthum![3] Gott zu suchen ist der

Ursprung aller Religion, ist die Wahrheit auch der heidnischen. Denn dieses Gefühl, dieser Zug zu Gott lebt in jedem Menschen. Die Menschen können es nicht lassen nach Gott zu suchen und zu fragen. Man kann keine Zeit in der Geschichte angeben, wo man angefangen hätte Religion zu haben. Die Menschen sind nie ohne Religion gewesen und sie sind nirgends ohne Religion.[4] Das ist das unterscheidende Merkmal des Menschen. Homer liebt es die Menschen die redenden oder die erfindsamen zu nennen. Er könnte sie auch die religiösen nennen, und dieß wäre ganz in seinem Geiste.[5] Wohl können einzelne Menschen alle Religion verleugnen, so gut wie Einzelne alles menschliche Gefühl verleugnen können. Aber das sind Ausnahmen. Es ist dem Menschen ebenso wesentlich Religion zu haben, wie es ihm wesentlich ist Liebe zu haben. Wie der Mensch nicht ohne Menschen leben kann, so kann er auch nicht ohne Gott leben. Es können Einzelne den Entschluß fassen auf alle menschliche Gesellschaft zu verzichten. Aber wir werden sagen: es ist ein widernatürlicher Entschluß. Und wer ihn durchführt, wird es auf Kosten seiner Seele thun: sie wird darüber verkümmern. So kann Einer den Entschluß fassen auf die Gemeinschaft Gottes zu verzichten. Aber es ist ein widernatürlicher Entschluß, und er ist zum Schaden seiner Seele: sie verarmt und verkümmert. Und völlig ihn durchzuführen vermag doch Niemand. Wie der, welcher die Einöde aufsucht, doch die Welt und die Menschen die er flieht in seinen Gedanken mit hinausnimmt, so nimmt der, welcher von Gott nichts wissen will, doch den Gedanken Gottes und die Frage nach ihm allenthalben mit in seinem Geist. Wir können Gott nicht vergessen. Dieses Fragen und Suchen nach Gott ist der Ursprung der Religion und die Wahrheit auch der heidnischen.

In allen ihren verschiedenen Gestalten, von der höchsten und schönsten an bis herab zur verkommensten im Fetischismus, ist es das gleiche religiöse Gefühl und Bedürfniß, welches die Menschen treibt Gott zu suchen und nach ihm zu fragen. Freilich sie finden Gott nicht, weil sie ihn nicht recht suchen. Die Gedanken der Heiden suchen Gott in der Mannigfaltigkeit der Welt, in den Sternen des Himmels und in den Kräften der Erde; aber das Herz meint den Einen Gott. Die

Religionen sind polytheistisch, aber das religiöse Bedürfniß ist monotheistisch. Ihr Herz sucht Gott, aber ihre Gedanken verirren sich auf dem Weg; so finden sie nicht den wahren Gott.

So schöne Gedanken und hohe Worte wir bei heidnischen Dichtern und Weisen über die Gottheit finden[6] — was ihren Gedanken von Gott fehlt, ist vor Allem ein Zweifaches: sie kennen den Schöpfer nicht und kennen den Heiligen nicht.

Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt stehen ihnen auf Einer Linie. Die Gottheit ist entweder das höchste Erzeugniß des großen Prozesses, durch welchen auch die Welt und die Menschen geworden; oder die Welt ist der Ausfluß des göttlichen Wesens, aus Gott hervorgegangen etwa wie die Gedanken unwillkürlich aufsteigen aus dem Geiste oder wie die Träume der Nacht. Jenes ist die Denkweise des griechischen, dieses die des indischen Geistes.

Noch weniger aber als den Schöpfer kennen sie den Heiligen. Nach dem Bilde des sündigen Menschen denken sie ihre Götter, mit den Schwächen und Leidenschaften der Menschen. Wo aber der Gedanke der göttlichen Heiligkeit fehlt, da fehlt der höchste Maßstab der sittlichen Beurtheilung und an seine Stelle tritt die sittliche Oberflächlichkeit. Der ganze heidnische Gottesdienst ist ein Zeugniß davon. Denn nur die sittliche Oberflächlichkeit kann glauben, durch eigene Opfer und Werke ihre Sünde wieder gut zu machen und die Gottheit zu versöhnen. Wohl, es hat etwas Reizendes wenn die griechische Frau die Göttin mit Blumen und Früchten ehrt; man könnte sich wohl eine solche Gottesverehrung denken — wenn es keine Sünde gäbe. Die heidnischen Religionen mögen Religionen der Schönheit sein; aber es fehlt ihnen die sittliche Wahrheit und der sittliche Ernst. Ich weiß es wohl, der heidnische Gottesdienst hat nicht bloß seine heitere, sondern auch seine düstere Seite. Bis weit herunter, bis in die Zeit der römischen Kaiser wurden Menschenopfer dargebracht.[7] Wir wenden uns mit Schaudern ab von einem solchen Kultus. Und doch liegt auch ihm ein wahres Gefühl zu Grunde — das Gefühl, daß durch die Sünde das Leben verwirkt ist und nur durch ein Leben gesühnt werden kann. Diese grausige Verzerrung der Wahrheit — was ist sie anders als der Aufschrei des Herzens, welches den Gott der Versöhnung sucht?

Das Heidenthum ist die suchende Religion, aber es sucht ohne zu finden und ohne die Hoffnung zu Gott zu gelangen.

Die Religion des Alten Testaments ist die Religion der Hoffnung. Das alte Testament hat vor Allem Eines vor dem Heidenthum voraus, das ist der Glaube an Gott den Schöpfer. Durch das ganze Alte Testament weht der Hauch der göttlichen Majestät, vor welchem alle Kreatur Staub und Asche ist. Hoch über allem Geschaffenen schwebt der Allmächtige, den aller Himmel Himmel nicht fassen, dem der Himmel sein Thron und die Erde seiner Füße Schemel ist, der spricht so geschiehts, der gebeut so steht es da. Und das Andere was Israel vor der Heidenwelt voraus hat ist das Bewußtsein der Heiligkeit Gottes. Nirgends werden solche einschneidende Sündenbekenntnisse abgelegt wie hier, bei keinem Volke hören wir solche ergreifende Stimmen wie in den Bußpsalmen Israels,[8] nirgends ist ein ähnliches Bewußtsein von der unübersteiglichen Kluft, die den sündigen Menschen von Gott dem Heiligen trennt. Kein Mensch kann sie überbrücken, nur die Gnade vermag es. Zwar brachte auch der Israelit Opfer dar und nahm Reinigungen vor; aber er wußte wohl daß sie das Gewissen nicht zu reinigen vermögen; sie sind nur Symbole, Abbilder der inneren Frömmigkeit, Vorbilder der Zukunft. Auf diese Zukunft war der Blick Israels hoffend gerichtet. Israel lebte von dieser Zukunft. Von ihr hoffte es die Erfüllung aller Verheißungen Gottes, aller Sehnsucht der Seelen. Die Hoffnung seiner Hoffnungen aber war die, Gott werde einen neuen Bund schließen mit seinem Volke, einen Bund der Herzen, der auf Versöhnung und Vergebung gegründet sein solle. Das war die große Weissagung des Jeremia (31, 31—34).

Israel war das Volk der Hoffnung und seine Religion die Religion der Hoffnung. Was Israel hoffte, ist in Jesu Christo Thatsache geworden. Das ist das Wesen des Christenthums. Sein Wesen besteht nicht in einer Idee, in bloßen Gedanken, sondern in einer Thatsache.

Vor dreißig bis vierzig Jahren glaubte man den Schlüssel für die Erkenntniß des Wesens des Christenthums gefunden zu haben, indem man es für die höchste Idee der Vernunft erklärte.

Es war die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus vorausgegangen. Diese hatte das ganze Wesen der christlichen Religion auf eine dürftige Geschichte des weisen und tugendhaften Jesus von Nazareth reduzirt und auf einige allgemeine Elementarwahrheiten von Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Als der tiefere Geist der spekulativen Philosophie in den großen Philosophen unsres Jahrhunderts erwachte, erklärte er das für das ungenügendste Verständniß der christlichen Wahrheit das möglich sei. Vielmehr die tiefsten Gedanken, welche jeden denkenden Geist beschäftigen, seien hier niedergelegt in der populären Form bildlicher Rede. Der Gedanke aller Gedanken aber, welcher das Geheimniß des Christenthums bilde, sei die Einheit Gottes und des Menschen. Gott sei die Wahrheit des Menschen und der Mensch die Wirklichkeit Gottes. Für die äußere Betrachtung des Verstandes zwar seien beide verschieden, aber für die tiefere Betrachtung der Vernunft seien sie eins. Der Mensch sei nicht bloß dieß endliche Wesen, als welches er den äußeren Sinnen erscheine; vielmehr er sei eine Erscheinung des Unendlichen. Indem der Mensch Gott denke, denke er seine eigene höhere Wahrheit, und so schließe er sich mit Gott zur Einheit zusammen. Das sei der höchste Gedanke der Vernunft, und dieß bedeute auch die christliche Lehre vom Gottmenschen. So lehrte man jenes Mal in den philosophischen Schulen von Schelling und Hegel.[9]

Nun wohl, man hat erkannt, daß dieß ein gründliches Mißverständniß der eigentlichen Meinung der christlichen Lehre ist,[10] und man hat dieß Zeitalter der Philosophie überhaupt verlassen. Man hat gelernt, daß Philosophie nicht Religion ist und die Religion auch nicht ersetzen kann. Aber was setzt der moderne Protestantismus, wie er sich nennt und der sich als den nothwendigen Fortschritt des religiösen Geistes bezeichnet, jene sogenannte liberale oder freie Richtung der Theologie, die das Christenthum mit dem Zeitbewußtsein zu versöhnen sich zur Aufgabe gestellt hat — was setzt diese an die Stelle jener philosophischen Idee? Eine religiöse, die Idee der sittlich-religiösen Vollendung. Das sei, so sagt man jetzt, das Wesen des Christenthums. Es sei der jüdische Standpunkt an geschichtlichen Thatsachen festzuhalten, die doch für unsre Vernunft keine Bedeutung haben. Die Wahrheit bestehe nur in der Idee.[11]

Nun wohl, das Christenthum hat Ideen. Es ist ideenreicher als die ganze alte Philosophie, und ein Christ hat tiefere Gedanken als ein Plato und Aristoteles. Aber darin besteht nicht das Wesen des Christenthums, sondern in einer Thatsache,[12] in der Thatsache der Versöhnung. Denn die Sünde ist eine Thatsache, die mächtigste Thatsache auf Erden. Eine Thatsache aber wird nicht durch Ideen bloß, sondern nur durch Thatsachen beseitigt. Das Christenthum aber ist die Beseitigung der Sünde, die göttliche Antwort auf die menschliche Sünde. So ist es eine Thatsache, die Thatsache der Versöhnung. Denn nur diese, nicht eine Idee gibt uns den Frieden des Gewissens den wir suchen, nur die thatsächliche Versöhnung.

Unser gesammtes Geistesleben ruht auf Thatsachen, Alles ist beherrscht von den realen Mächten der Geschichte. Warum nicht auch die Religion? Alle Religionen berufen sich auf Thatsachen. Allerdings, die sogenannte natürliche Religion nicht. Aber diese existirt nur in Büchern, nicht in der Wirklichkeit.[13]

Die Thatsache aber, welche das Wesen der christlichen Religion ausmacht, heißt Jesus Christus. Seine Person bezeichnet das Wesen des Christenthums. Denn Christus verhält sich zum Christenthum nicht etwa wie Muhamed zum Muhamedanismus. Er hat nicht bloß eine geschichtliche, er hat eine religiöse Bedeutung für die Religion, die sich nach ihm nennt; er ist nicht bloß ihr Stifter, sondern ihr Gegenstand; er ist eins mit ihr, er ist im Grunde selbst das Christenthum und er hat es für alle Zeiten an seine Person gebunden. Es ist unmöglich ihn über seiner Sache zu vergessen. Sonst wohl geschieht es, und das ist der gewöhnliche Gang der Dinge, daß im Laufe der Zeiten die Sache sich loslöst von der Person dessen dem wir sie verdanken. Zwar die Dankbarkeit wird das Gedächtniß derjenigen bewahren welche die Wohlthäter der Menschheit geworden sind. Aber wir können ihre Wohlthaten genießen auch wenn wir sie vergessen. Und wer ist sicher vor dem Vergessenwerden? Jesus will nicht vergessen sein.[14] Er hat sich selbst zum Mittelpunkt seiner Religion gemacht. Und zu allen Zeiten hat ihn die Christenheit als solchen betrachtet. Die ganze Geschichte der Kirche bezeugt es. Alle Lehrkämpfe in den verschiedenen Jahrhunderten — sie gelten im Grunde

der Person Jesu Christi. Der ganze Gottesdienst ist eine Verherrlichung Jesu Christi; die Lieder der Kirche besingen Jesum; die christliche Kunst feiert ihren Triumph, wenn sie das Beste und Schönste was sie besitzt und leistet ihm zu Füßen legt. Und wenn der Kampf unsrer Tage der religiösen Bedeutung Jesu Christi gilt, so legt er eben dadurch Zeugniß dafür ab, daß Jesus der Mittelpunkt der christlichen Religion ist. Er hat sie unlöslich an seine Person gebunden.

Das Christenthum ist nicht bloß eine Idee, sondern eine Thatsache und diese Thatsache heißt Jesus Christus. Worin besteht nun das Wesen des Christenthums?

Die verschiedenen Zeiten und Kirchen haben verschieden darauf geantwortet.

Die alte griechische Kirche sah in ihm die Offenbarung der höchsten Wahrheit, die Erscheinung der absoluten Vernunft. Die Lehrer der griechischen Kirche waren genährt an den großen Dichtern und Philosophen Griechenlands. So wollten sie diese Geister der Vorzeit in Zusammenhang setzen mit Jesus Christus, dem König der Geister. Ueberall sahen sie Funken der Wahrheit ausgestreut, aber Jesus Christus ist die Sonne der Wahrheit; seine Lehre ist die höchste Philosophie, ist die absolute Vernunft. Das waren die Gedanken der griechischen Kirchenlehrer. Sie sprechen eine Wahrheit aus, aber nicht die ganze Wahrheit.

Die abendländische Kirche hatte den praktischen Sinn und den Herrschergeist der alten Roma geerbt. Sie sagte: das Christenthum hat das göttliche Reich der Gnade und des Lebens in die Welt gebracht. Dieses Reich aber ist in der Kirche. Das Christenthum ist die Kirche. Ihren Ordnungen muß sich untergeben, wer an der Gnade des Reiches Theil haben will. Die christliche Frömmigkeit ist Gehorsam gegen die Kirche. Wir werden die Energie anerkennen müssen, mit welcher Rom dem Christenthum in der Kirche eine feste Burg gesichert hat in den Stürmen der abendländischen Völkerbewegung. Aber die volle Wahrheit und das Wesen des Christenthums selbst werden wir darin nicht zu finden vermögen.

Die Reformation ist geboren aus der Sorge des Gewissens um die Seligkeit, aus dem Bedürfniß des Herzens nach Heilsgewißheit.

In ihr wiederholte sich die alte Frage: was muß ich thun daß ich selig werde? und die alte Antwort: glaube an den Herrn Jesum Christum! So ist die Reformation und der Protestantismus geworden. Das soll man nie vergessen. Ihm ist das Wesen des Christenthums: das Heil der Sünder in Jesu Christo, dessen wir im Glauben gewiß sind.

Dieses sein Wesen aber ist das Siegel seiner Wahrheit. Denn eben damit erniedrigt es ebenso den Menschen durch die Predigt seiner Sünde und Heillosigkeit, wie es ihn erhebt durch die Verkündigung der göttlichen Gnade welche uns heilt. Keine Religion demüthigt den Menschen so tief, und keine doch auch weiß ihn so zu trösten wie das Christenthum. Ueberall sonst hat man nur Theile dieser Wahrheiten. Man macht die Menschen entweder zu Göttern oder zu Thieren. Das Evangelium ist die ganze Wahrheit. Es ist diese Wahrheit durch seine Predigt von Jesu Christo. Denn diese zeigt uns die Größe unsres Verderbens durch die Größe des Mittels das nöthig war; sie zeigt uns wie sehr wir des Heils bedürfen, aber auch daß die Gnade Gottes es unsrem Glauben darbietet.[15]

Das Christenthum ist also auf der einen Seite das Heil der Sünder in Jesu Christo, auf der andern Seite der Glaube der uns desselben gewiß macht. Denn Glaube fordert Gewißheit. Die Theologie mag sich zuweilen mit zweifelhaften Meinungen und Ansichten beschäftigen, der religiöse Glaube fordert Gewißheit. Das ist sein Wesen.

Worauf ruht diese Gewißheit?

Man kann antworten: auf der Autorität der Kirche. Das ist die Antwort der römischen Kirche. Man sagt dort so: Was die Kirche lehrt, das ist wahr; denn die Kirche ist unfehlbar, denn sie hat den Geist der Wahrheit, sie ist inspirirt. Aber wenn sie nun nicht unfehlbar ist? Wenn sie nicht irrthumslos ist? Wenn sie geirrt hat? Wenn die Geschichte Kritik übt an jenen Behauptungen? Was ist dann die Folge? Dann würde mit der Irrthumslosigkeit der Kirche auch der Glaube dahinfallen. Denn er ruht auf der Autorität der Kirche, er ist im Grunde Glaube an die Kirche. Das kann nicht der letzte Grund des Glaubens sein. Wir müssen einen Schritt hinter die

Kirche zurückgehen. Hinter der Kirche steht die heilige Schrift. Ruht unser Glaube auf der heiligen Schrift? Wohl, wir glauben und sind dessen gewiß, daß wir an der Schrift das Wort Gottes haben, daß sie uns den Weg der Seligkeit lehrt, daß sie ein richtiger Führer zum Heil ist. Und doch — kann sie der letzte Grund unsres religiösen Glaubens und unsrer Gewißheit sein? Wie nun, wenn uns etwa einzelne Irrthümer nachgewiesen würden in der Schrift, wenn uns etwa Widersprüche angezeigt würden auf die wir nichts zu erwidern wüßten, wenn uns einzelne Bücher der heiligen Schrift unsicher gemacht und wir daran irre würden, würde damit auch unser Glaube selbst unsicher, würden wir dadurch am Christenthum irre werden? Nimmermehr. Der Buchstabe der Schrift kann nicht der letzte Grund unsres Glaubens sein. Unser Glaube ist nicht bloß Glaube an die Schrift, sondern vor Allem an die Sache welche die Schrift uns berichtet. Diese Sache aber ist, wenn wir sie mit einem Worte nennen wollen, Jesus Christus. Wir glauben an Jesum Christum nicht bloß um der Schrift willen; vielmehr wir glauben an die Schrift um Jesu Christi willen. Wohl ist es der Christus der Schrift an den wir glauben, kein anderer. Aber wir glauben an ihn um seiner selbst willen. Dieser Glaube ist nicht bloß ein historischer Glaube, sondern ein religiöser. Es gibt historische Wahrheiten und es gibt religiöse oder sittliche Wahrheiten. Die historischen Wahrheiten werden uns nur auf geschichtlichem Wege gewiß. Die andern Wahrheiten sind eine Sache der inneren Gewißheit. Daß Cäsar von Brutus ermordet worden, daß Napoleon I. auf St. Helena gestorben ist — das sind historische Wahrheiten. Kein Kundiger und Verständiger bezweifelt diese Thatsachen. Aber was haben sie mit unsrem inneren Leben zu thun? Und wer wird sein Leben für sie einsetzen? Es sind zufällige Geschichtsthatsachen, die ohne Bedeutung für unser inneres Leben sind. Wir sind deren gewiß, aber diese Gewißheit ist nur eine historische Gewißheit, keine innere Gewißheit, keine moralische Ueberzeugung. Daß Jesus gelebt hat, daß er unter Augustus und Herodes Regierung geboren, daß er unter Pontius Pilatus Verwaltung gestorben ist &c., wohl, das sind auch historische Wahrheiten, deren wir auf historischem Wege gewiß werden. Aber für unsern Glauben haben sie nicht

bloß historische Bedeutung, sondern religiöse. Diese religiöse Bedeutung ist der eigentliche Inhalt unsres Glaubens. Die Geschichte Jesu ist die Geschichte unsrer Erlösung; die Thatsachen seines Lebens sind uns Wahrheiten für unser inneres Leben. Diese fordern eine innere Gewißheit. Hievon haben wir nicht bloß eine historische Ueberzeugung, sondern eine moralische Ueberzeugung. Es ist unser Gewissen, welches es uns bezeugt, daß dieser Christus, sein Tod und seine Auferstehung, das ist was wir suchten, was wir brauchen; und wer sich von diesem Zeugniß seines Gewissen weisen läßt, dem bezeugt sich dann auch die Wahrheit dieses Glaubens durch den Geist der Wahrheit im Herzen.

Das ist die religiöse Gewißheit des Glaubens.

Wie kommen wir zu dieser Gewißheit?

Nicht auf dem Weg der Beweise, sondern auf dem der inneren Erfahrung.

Wohl, wir stellen Beweise für die Wahrheit des Christenthums auf, wir halten apologetische Vorträge. Was wirken diese Beweisführungen? Sie können die Ausreden des Unglaubens widerlegen und beseitigen; sie können die Hindernisse wegräumen die dem Glauben im Wege liegen, aber die innere Gewißheit des Glaubens selbst schaffen können sie nicht. Der Glaube ist nicht eine Frucht der Beweise. Wäre der Glaube eine Ueberwindung des Verstandes durch Beweise, so wäre er ohne sittlichen Werth und Bedeutung. Aber er ist eine sittliche That. Ich kann einen geometrischen Lehrsatz beweisen, so daß ihn der Verstand des Andern annehmen muß. Den pythagoreischen Lehrsatz anzuerkennen kann ich den Andern nöthigen, wenn er nur den genügenden Verstand hat um der Beweisführung zu folgen. Aber wer wird sagen, daß dieß Zugeständniß von sittlicher Bedeutung für den Menschen sei? Es ist ja ein Akt der Nothwendigkeit des Verstandes, nicht der Freiheit seines Willens. Es gibt Beweise auf dem Weg der Sinnenüberführung, und es gibt Beweise auf dem Weg der Vernunftoperationen. Aber für sittliche Wahrheiten gelten jene Beweise nicht und reichen diese nicht aus. Denn im Glauben spricht nicht bloß der Verstand, sondern auch das Gewissen und das Herz; der Glaube ist eine That des ganzen Menschen; so kommt

er auch zu Stande nicht bloß durch einen Akt des Verstandes, sondern nur durch einen Lebensvorgang des ganzen Menschen. Er ist eine Sache nicht der Beweisführung, sondern der inneren Erfahrung.[16]

Ich mag dem Blinden, dessen Augen nie das Licht geschaut haben, noch so viel von der Schönheit der Farben sprechen, — es wird ihm wie Worte einer fremden Sprache lauten. Erst wenn ihm die Augen geöffnet werden, wird er meine Worte verstehen, wird er über die Farben des Lichtes zu urtheilen im Stande sein. So ist es auch hier. Wenn unsre Augen sich geschlossen haben für die Welt des Lichts und der Wahrheit Gottes, diese Welt des Glaubens, so hilft uns kein Reden und Beweisen. Ich kann dazu kommen den Mangel zu fühlen, nach dem Licht zu verlangen — schauen und verstehen werde ich es erst wenn meine Augen sich erschließen für dasselbe. Es ist ein Lebensvorgang durch welchen ich zur Erkenntniß des Glaubens komme. Wie wir von dieser Welt in der wir leben nur wissen, weil wir in sie hineingeboren sind und in ihr leben, so können wir auch von jener Welt des Glaubens nur wissen, wenn wir in sie hineingeboren sind und in ihr leben. Und wie wir dieser Welt in der wir stehen unmittelbar und unfraglich gewiß sind; denn wir erfahren sie: so sind wir dann auch jener andern Welt des Glaubens unmittelbar und unfraglich gewiß; denn wir erfahren sie. Denn so gut wir diese Welt erfahren, so gut erfahren wir auch jene. So gut die Welt der Sinne uns berührt und in unsern Geist hineintritt, so gut berührt uns jene unsichtbare Welt und tritt in unsern Geist hinein. So kommen wir zur Gewißheit des Glaubens.

Aber kann es eine Gewißheit des Glaubens geben, und ein Wissen in Sachen des Glaubens? Stehen Glaube und Wissen nicht im Widerspruch zu einander? So sagt man. Lassen Sie mich von Glaube und Wissen sprechen.

So gut ich von dieser Welt die ich sehe eine Gewißheit haben kann, so gut von der Welt die ich nicht sehe. Gibt es eine Welt unsterblicher ewiger Güter und Wahrheiten, und sind wir für dieselbe geschaffen und nicht bloß für diese Welt der Vergänglichkeit, so müssen wir für diese nicht minder empfänglich sein wie für jene, und diese so gut wahrnehmen und innerlich erfahren können wie jene. Da-

rauf ruht die Gewißheit des Glaubens. Die Gewißheit des Glaubens ist nicht etwa ein geringerer Grad der Gewißheit als andere Gewißheiten, sondern eine andere Art derselben. Sie kommt nur auf anderem Wege zu Stande und bewegt sich auf einem andern Wege, nicht auf dem der Sinnenüberführung oder der Verstandesdemonstration, sondern der moralischen Ueberführung d. h. des Glaubens. Sind wir nicht Gottes gewiß? Daß Gott ist, ist mir so gewiß als daß ich selbst bin, oder die Dinge welche ich sehe und fühle, oder daß zweimal zwei vier ist. Ja noch gewisser. Denn das Andere könnte Täuschung sein; aber Gott kann keine Täuschung sein. Einer der größten Mathematiker, der Philosoph Cartesius, hat gesagt: Die Existenz Gottes ist gewisser als der unumstößlichste geometrische Beweis. Aber es ist eine Gewißheit des Glaubens. Ist diese Gewißheit nicht ein Wissen? Aber ein Wissen des Glaubens. Ich weiß daß Gott ist, aber ich weiß es weil ich es glaube. Ich muß glauben daß Gott ist, denn ich sehe ihn nicht; ich glaube an ihn aber, denn ich erfahre ihn. So gut ich dessen gewiß bin das ich sehe, so gut bin ich im Glauben auch dessen gewiß das ich nicht sehe. Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht deß das man hoffet und nicht zweifelt an dem das man nicht siehet (Hebr. 11, 1). Der Glaube gilt der unsichtbaren Welt. Aber die unsichtbare Welt ist nicht minder eine Realität wie diese sichtbare, und wir gehören ihr so gut an wie der sinnenfälligen, und wir werden innerlich so gut von ihr berührt und werden ihrer dadurch gewiß, wie es bei dieser der Fall ist: wir müssen uns nur im Geiste zu ihr erheben. Der Glaube ist es, welcher unsrem Geiste Flügel giebt und ihn in jene Welt der Ewigkeit trägt, daß er in ihr heimisch werde, so gut er in dieser sichtbaren heimisch ist. Es will aber dann jene unsichtbare Welt aus ihrem eigenen Wesen und ihren eigenen Gesetzen verstanden sein. Freilich wer diese Welt in seinem Geiste mit hinaufnehmen will in jene und nach ihrem Maßstab jene messen und beurtheilen will, der wird sich niemals in ihr zurechtfinden. Aber wer heißt uns auch diese Welt zum Maßstab der ewigen machen? Ein jedes Ding hat seine eigenen Gesetze und will mit seinem eigenen Maßstab gemessen sein. Die Gesetze der Mathematik reichen nicht aus um die Welt der sittlichen Freiheit zu erklären. So reicht der Maßstab dieser Welt nicht aus um die Welt der

Ewigkeit zu verstehen. Sie will mit ihrem eigenen Maßstab gemessen sein.[17] Als Darius von Alexander dem Großen bedrängt diesen um Friede bat und ihm die Hälfte seines Reiches anbot, da sagte Alexanders Freund Parmenio: ich würde das annehmen wenn ich Alexander wäre. Und ich, erwiderte Alexander, wenn ich Parmenio wäre. Alexanders Thun ging über die Begriffe des Parmenio hinaus. Er mußte sich zur Größe des Geistes Alexanders erheben, wenn er sein Thun verstehen wollte. Aehnlich ist es auch hier. Und was ist Großheit menschlicher Sinnesweise verglichen mit Gott und der Welt Gottes? Sie geht weit über unsre Begriffe hinaus und will nach ihrem eigenen Maßstab beurtheilt sein. Aber wenn sich unser Geist zur Höhe derselben erhebt, so kann er sie verstehen. Nicht unsere Vernunft, nicht unser Denken und Erkennen müssen wir zurücklassen, sondern nur diese Welt in unsren Gedanken, wenn wir uns im Geiste aufschwingen zu jener. Es ist der Glaube der unserm Geiste Flügel gibt.

Oder ist etwa der Glaube so unverträglich mit klarem Denken, daß Jakobi Recht gehabt hätte wenn er von sich selbst sagte: er sei mit dem Herzen ein Christ, aber mit dem Kopfe ein Heide. Denn was sein Herz gläubig annehme, dem widerstrebe das konsequente Denken des nüchternen Verstandes—? Dann müßten wir allerdings den Glauben etwa auf die Gefühlsmenschen oder die poetischen Naturen beschränken, und die klaren Köpfe und die Verstandesmenschen damit verschonen. Was wäre das für ein Glaube der von gewissen Naturanlagen abhinge? Wahrlich, der wäre nicht viel werth. Aber auch, was wäre das für ein Leben das einen solchen unlösbaren Zwiespalt in sich trüge, welches Bedürfnisse des Herzens hätte mit welchen die Forderungen des denkenden Kopfes in Widerspruch stünden? Aber so ist es nicht. Der Glaube ist nicht bloß ein unklares Gefühl, und die Religion ist nicht bloß eine Sache der Gefühlsmenschen. Der Glaube ist eine feste fröhliche Gewißheit des Herzens, die weiß was sie glaubt. Der Glaube ist nicht der Gegensatz zum Wissen, sondern er ist das höchste Wissen, welches vor allem Anderen werth ist gewußt zu werden. Es stehen sich nicht etwa die Glaubenden und die Wissenden einander gegenüber, so daß die einen auf diese, die andern auf

auf jene Seite gehören, als ob man die Welt des Glaubens verlasse, indem man zum Wissen fortschreite. Man hört nicht auf ein Glaubender zu sein indem man ein Wissender wird. Erspart uns unser Wissen von Gott an ihn zu glauben? Wir wissen von ihm ja nur indem wir an ihn glauben. Was wissen wir von der Gnade Gottes in Christo Jesu anderes als was wir glauben? Alles unser religiöses Wissen ist abhängig vom Glauben und fordert den Glauben. Der Glaube aber wiederum fordert das Wissen. So gut wie der Glaube zum Leben des Willens wird, so gut wird er zum Denken des Geistes. Denn der Glaube schließt beides in sich. Er ist eine Thatsache des innern Lebens, und er ist eine Gewißheit unsers Geistes. So erzeugt er das Leben aus sich und das Erkennen. Denn er ist ebenso ein Wissen, wie er eine sittliche Kraft ist, aber ein Wissen welches sich in der Welt des Glaubens bewegt.

Meine Aufgabe nun ist es, in diesen Vorträgen die Wahrheiten des christlichen Glaubens darzulegen für die Erkenntniß. Diese Wahrheiten bilden das Heiligthum des Christen in welchem sich seine Gedanken bewegen. Wenn wir in dieses Heiligthum eintreten, so treten wir mit derselben Scheu in dasselbe ein, wie wenn wir in einen jener mächtigen Dome hineintreten, in welchen die Steine zu uns von den Geheimnissen des Himmelreichs reden.

Dieß majestätische Gebäude göttlicher Heilsoffenbarung ruht auf zwei Grundpfeilern. Diese Grundpfeiler heißen die Sünde des Menschen und die Gnade Gottes. Lassen Sie mich das nächste Mal zu Ihnen von der Sünde sprechen.

Zweiter Vortrag.

Die Sünde.

Sünde und Gnade, das sind die beiden großen Thatsachen um welche sich die ganze christliche Lehre bewegt. Wer diese versteht, die Sünde des Menschen und die Gnade Gottes, der hat das ganze Christenthum verstanden. Denn darauf beruht im Grunde das ganze Christenthum.[1]

Lassen Sie mich heute von der Sünde zu Ihnen sprechen. Das Uebel, die Sünde und Schuld — diese drei Mächte des Lebens gehören enge zusammen.

Wir können an die Sünde nicht denken, ohne daß dabei die ganze Welt der Uebel und Leiden vor unsre Seele tritt, über welche die Menschheit nun die Jahrtausende her seufzt.

Es ist wahr, es gibt Augenblicke in denen diese Empfindung uns entschwindet, Augenblicke der hellen Freude und der fröhlichen Lebenslust, in welchen uns die weite, weite Welt so schön und so sonnig erscheint, als ob nie ein Schatten der Trauer über sie hingegangen wäre und niemals unsre eigene Seele berührt hätte. Aber in solchen Augenblicken erscheint es uns nur so, es ist nicht so; wir vergessen nur die Schmerzen des Lebens, sie sind damit nicht entschwunden von der Erde. Wenn wir von der lichten Höhe, auf welcher uns die Welt so sonnig und schön erschien, herabsteigen in die Wirklichkeit des Menschenlebens, so finden wir Alles voll von Leid, Schmerz und Elend.

Man sagt: in der Natur ist Friede. Aber es ist nicht wahr. Ein alter tiefsinniger Philosoph, Heraklit, hat den Streit den Vater aller Dinge genannt, und die Beobachtung des Lebens der Natur belehrt uns, daß in ihr derselbe Krieg herrscht und dieselbe Grausamkeit wie in der Menschenwelt. Unaufhörlich arbeiten hier Mächte der Zerstörung,

und wer seinen Geist in diese Betrachtung versenkt, der könnte wohl an der Weisheit und Güte Gottes irre werden.[2] Der Apostel Paulus schildert in ergreifenden Worten, wie auch die unvernünftige Natur sich sehne und seufze nach einer zukünftigen Erlösung (Röm. 8, 19).

Will man sagen: das ist nur die Empfindung unsrer Seele, welche wir der Natur leihen — nun wohl, so tragen wir diese Empfindung in uns, so ist wenigstens für die Menschenwelt das Uebel eine allgemeine Thatsache. So lange Menschen auf Erden leben, seitdem sie zu denken begonnen, hat ihren Geist die Frage nach dem Ursprung des Uebels bewegt: woher das Böse? Woher das Leiden? Man kann sagen, alle Religionen sind eine Antwort auf diese Frage, ein Versuch der Beantwortung, wenigstens die ältesten und tiefsinnigsten Religionen. Die älteste Philosophie ist die indische Philosophie der Vedas. Ihr Thema ist die Thatsache des Uebels. Die verbreitetste Religion ist die Religion Buddhas. Ihr Ursprung ist der Schmerz des irdischen Daseins. Der jüngste Philosoph unsres Jahrhunderts ist Schopenhauer, der einsiedlerische Philosoph von Frankfurt. Sein Geist bewegt sich fortwährend um die Frage des Uebels. Leibnitz hatte die Lehre von der besten Welt aufgestellt. Schopenhauer nennt das einen bittern Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Das Thema seiner Philosophie ist der Jammer des Lebens.[3] Man mag über die Philosophien und Religionen urtheilen wie man will, wenigstens die Thatsache ist gewiß und das ist genug: unser Leben ist ein Weg zum Tode.

Rings umgeben uns die Zeugen der Herrschaft des Todes. Durch die ganze Natur geht ein fortwährendes Sterben hindurch. Es berührt uns Alle in unsrer Empfindung. Die Naturreligionen der alten Welt hielten, wenn der Schmuck des Frühlings dahinschwand, Todtenklage über den gestorbenen Liebling der Götter und Menschen: es war die absterbende Natur über die sie klagten.[4]

Unsre Empfindung hiefür ist nicht mehr so lebhaft wie in jenen Tagen der Vergangenheit, aber völlig aus unsrer Seele das Gefühl der Wehmuth auszutilgen vermögen wir doch nicht, und die Dichter unsrer Tage singen uns die Klage der Vergänglichkeit: „Vergänglichkeit wie rauschen deine Wellen!“

Nicht bloß die Natur ist dem Gesetz des Todes unterworfen; nicht minder auch die Geschichte der Völker. Was ist von den Werken der menschlichen Größe der Vorzeit geblieben? Etliche Trümmer und Staub, mit dem der Wind spielt. In den Schutthaufen der Wüste sucht der Forschergeist der abendländischen Gelehrten nach der Geschichte der großen Reiche der Vorzeit. Wir gehen allenthalben auf dem Staube der Vergangenheit.

Und wir selbst, das Leben mag noch so schön, noch so glücklich gewesen sein, es mag noch so lange gewährt haben — Ein Augenblick löscht Alles aus. Was bleibt zuletzt übrig von uns Allen, auch vom Glücklichsten? Eine Hand voll Staub mit etlichen Thränen benetzt. Das ist unser Ende. Wir vergehen.

Und wir vergehen nicht bloß wie die sterbende Blume vergeht, oder wie das unvernünftige Thier endet; wir wissen, daß wir sterben, und wir haben das Sterben durchzumachen in unsrer Empfindung. Und wäre es das Sterben allein! Aber von welchen Qualen ist es oftmals begleitet! Wir rühmen die Männer, die für das Vaterland und die Ehre auf dem Schlachtfeld gefallen. Aber wer kennt die Qualen, die unsagbaren Qualen eines Schlachtfelds, welche die Nacht mit ihrem Schleier bedeckt oder die Sonne des folgenden Tages bescheint? Und was die Augen sehen ist noch nicht das Schrecklichste; aber die verborgenen Qualen, die stumme Verzweiflung, die vielleicht selbst den Tod sucht als eine Erlösung von unerträglichen Leiden! Und wer zählt die Thränen der Hinterbliebenen und kennt die verwaisten Familien und ihr zertrümmertes Glück? — Aber wir brauchen nicht erst das blutige Feld der Schlachten zu betreten um den Tod kennen zu lernen. Allenthalben tritt er uns in den Weg. Jeder Tag sagt es uns und jeder Abschied vom Leben predigt es uns was es heißt: Sterben.

Und es ist nicht bloß der Tod selbst. Das Sterben ist nicht bloß ein Akt, sondern ein Prozeß, ein Prozeß der das gesammte Leben ausfüllt. Unser Leben ist ein fortwährendes Sterben, nur ein gehemmtes Sterben. Das ganze Leben ist ein Leben der Schmerzen des Leibes oder der Seele. Es mag des Einen Leben schmerzloser sein als des Andern. Ohne Schmerzen ist keines. Ein Leben ohne Schmerzen wäre ein Leben ohne Liebe gewesen. Denn Liebe ist Mitgefühl.

Die Poesie ist der Spiegel des Lebens. Nun wohl, man nehme den Schmerz weg aus der Poesie, was bleibt noch übrig? Jede große Poesie ist schmerzvoll; denn das Leben ist schmerzvoll.

Der Socialist Proudhon hat sein System la philosophie de la misère genannt, die Philosophie des Elends. Socialismus und Communismus mögen Träume sein. Aber sie ruhen auf einer Voraussetzung die kein Traum ist, sondern eine Wirklichkeit, die Wirklichkeit des menschlichen Elends. Der Triumph des modernen Christenthums ist die innere Mission. Dieses große und gesegnete Werk, was ist es anders als ein Kampf mit der mannigfaltigen Noth? Aber im Großen und Ganzen ein ohnmächtiger Kampf. Denn das Elend ist mächtiger. Und welches herzbrechende Elend oft! Das Elend der Armen, der Verlassenen, der Geächteten, der Gefallenen. Wenn man mit einem Blick die ganze Summe der Leiden überschauen könnte, wenn man auf einmal alles das Erbarmen durchfühlen könnte, welches dieses Elend fordert — ich glaube man stürbe davon. Denn es ist unzählig.[5]

Sollen wir sagen, dieß sei der richtige Stand der Dinge? Wir müßten unserm innersten Gefühl widersprechen. Es ist eine Stimme in uns die uns sagt, daß unser Leiden in Zusammenhang steht mit unsrer Sünde. Gott hat den Schmerz zum Begleiter der Sünde gemacht. Die sittliche Weltordnung Gottes ist es die beides mit einander verknüpft.

Ich würde in dem Bilde des menschlichen Elends den wesentlichsten Zug vergessen, wenn ich unterließe vom sittlichen Elend zu sprechen. In den verschiedensten Gestalten tritt es uns entgegen.

Die bürgerliche Gesellschaft befindet sich in fortwährendem Kampfe mit einem entschlossenen und gefährlichen Feind, dessen sie nie völlig Herr werden wird — das ist das Verbrechen. Es gibt Zeiten und Zustände, in welchen es muthiger sein Haupt erhebt als zu andern; aber zu keiner Zeit hört es ganz auf, der Schrecken der Gutgesinnten und die Versuchung der Verworfenen zu sein. Seine Formen sind mannigfach. Denn vielgestaltig sind die Leidenschaften, welche in der Brust der Menschen schlummern und herausbrechen in Thaten des Hasses, in Gewaltthätigkeiten der Habsucht, im Fieber der Wol-

lust. Es gibt Verbrechen der Einzelnen, es gibt Verbrechen der Völker. Es ist die Geschichte einzelner Häuser und Geschlechter vom Fluch des Verbrechens verfolgt, es ist die Geschichte der Menschheit mit Verbrechen bezeichnet. Und bleiben wir nur im engsten Kreise stehen — welche Verbrechen schließt nur eine einzige unsrer großen und glänzenden Städte in sich! wie viele verhüllt eine einzige Nacht mit ihrem Schleier![6]

Sagt man vielleicht: das sind nur einzelne Geschwüre am Leibe der Menschheit? Nun wohl, so zeigen sie daß die Säfte des Leibes verdorben sind. Wir sind nicht die Verbrecher; aber die Verbrecher sind unser Fleisch und Blut. Sie zeigen wenigstens wie tief der Mensch sinken kann, was ihm möglich ist. Er könnte das nicht, wäre er nicht schon gesunken. Es gäbe kein Verbrechen, wenn es keine Sünde gäbe. Die Sünde aber ist eine allgemeine Macht.

Wollte ich erst beweisen, daß die Sünde eine allgemeine Macht sei — ich würde denken Wasser ins Meer zu tragen. Alle Dichter und Denker aller Zeiten bezeichnen und beklagen ihre Herrschaft. Alle Religionen beschäftigen sich mit der Frage der Sünde, ihres Ursprungs und ihrer Beseitigung. Von jeher hat der menschliche Geist sich die Frage gestellt: woher ist das Böse? Die Antwort, welche die christliche Lehre darauf gibt, ist die einfachste und die allein mögliche. Sollen wir sagen: Gott hat den Menschen sündig geschaffen? Das würde heißen die Heiligkeit Gottes leugnen und seine Liebe. Oder sollte die sittliche Reinheit zwar das Ziel des Menschen sein, aber nicht sein Anfang? Da würden wir Gott den Grundsatz zuschreiben, welchen Paulus verdammt: lasset uns Böses thun, damit Gutes herauskomme. Die Sünde ist nicht ursprünglich. Man hat viele Abhandlungen über den Ursprung des Bösen geschrieben, aber keine einzige über den Ursprung des Guten. Warum wohl? Weil es die unwillkürliche Voraussetzung ist, daß das Gute mit dem Ursprung selbst eins ist.[7] Also ist die Sünde und das Uebel erst geschichtlich geworden.

Wie ist es zur Sünde gekommen? Ist sie ein nothwendiges Erzeugniß unsrer sinnlichen Natur? So sagt der Rationalismus. Aber er irrt. Zwar Niemand kann die Macht der Sinnlichkeit verkennen. Wir fühlen sie selbst alle. Die Fleischessünden haben die

alte Welt zu Grunde gerichtet, und sie verwüsten noch heute unser Volk. Ein großes Gebiet der Sünde gehört ihnen an. Aber nicht das ganze. Hochmuth, Ehrgeiz, Stolz, Selbstgerechtigkeit, Selbstsucht sind nicht Sünden der Sinnlichkeit. Die Sünde sitzt tiefer als im Leibe und seinen Gliedern; sie ist eine geistige Macht, die unsrer Seele nicht minder einwohnt wie unsrem Leib. Sie ist eine Verkehrung unsres Willens; sie gehört unsrer sittlichen, nicht unsrer physischen Natur an; sonst wäre auch der Kampf gegen sie nicht ein sittlicher. sondern ein physischer. Aber man mag seinen Leib mißhandeln wie man will, man vernichtet damit die Sünde nicht; ja man mag sich selbst tödten, so tödtet man damit doch die Sünde nicht, denn man tödtet die Seele nicht. Die Sünde stammt nicht aus der Sinnlichkeit.

Oder stammt sie aus unsrer Endlichkeit? Sind wir sündig, weil wir unvollkommene Wesen, weil wir Kreaturen, weil wir nicht Gott sind? So haben Philosophen wie Jakobi gelehrt, und das ist auch die Meinung der gewöhnlichen Ausrede, die sich mit der Schwachheit der menschlichen Natur entschuldigt. Wie? muß ich Gott sein, um sündlos zu sein? Wir sehnen uns nach der Erlösung von dieser Knechtschaft, der unwürdigsten von allen, und wir hoffen auf eine Zeit der Freiheit davon. Aber wir werden in Ewigkeit endliche Geschöpfe bleiben. Worin besteht unsre sittliche Vollkommenheit? Darin daß wir Gott lieben von ganzem Herzen und sein Bild und Gleichniß an uns tragen. Nun wohl, daran hindert uns unsre Endlichkeit nicht, sondern nur unsre Sündhaftigkeit; nicht daß wir Kreaturen, sondern daß wir gefallene Kreaturen sind. Die Sünde hat ihren Ursprung nicht in unsrer Endlichkeit.

Oder ist sie vielleicht das nothwendige Gesetz des irdischen Daseins, der unvermeidliche Gegensatz auf dem Wege zur Vollkommenheit? So hat man in den Schulen Hegels gelehrt. Alles Leben — sagt man — bewegt sich in Gegensätzen, in Ja und Nein: so auch das sittliche Leben. Ja und Nein ist eine schlechte Theologie — sagt Shakespeare. Die Sünde ist das was nicht sein sollte; also kann sie nicht etwas Nothwendiges sein. Man mag uns noch so scharfsinnig ihre Nothwendigkeit beweisen — unser Gewissen wird stets Nein dazu sagen. Die Sünde ist nicht die Durchgangsstufe des Gu-

ten, sondern der Widerspruch zum Guten; das Böse ist nicht der Schatten des Guten, sondern der Feind desselben; und das Gute ist nicht etwa der Vater des Bösen, sondern sein Richter. Man hat wohl stolze Worte davon geredet, daß durch die erste Sünde der Mensch erst zum Bewußtsein seiner Freiheit gekommen und im vollen Sinne Mensch geworden sei. Auch Schiller hat sich in diese Gedanken verirrt, und in der Schule Hegels hat man dieß als Weisheit gepriesen.[8] Aber die Sünde ist nicht die Erhebung des Menschen, sondern sein Fall; sie ist nicht die Würde des Menschen, sondern seine Entehrung; sie macht ihn nicht aus dem Thier zum Menschen, sondern aus dem Menschen zum Thier. Sie ist ein Akt seiner Freiheit, aber ein Mißbrauch der Freiheit. Hierin allein liegt die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen: Es ist ein Mißbrauch der Freiheit. Die Freiheit gehört zum Wesen des Menschen. Die Freiheit schließt die Möglichkeit des Widerspruchs gegen Gott ein. Aber diese Möglichkeit ist nicht die Nothwendigkeit. Durch einen Akt seiner Freiheit hat der Mensch die Möglichkeit zur Wirklichkeit gemacht. Die Freiheit war eine Gabe Gottes, aber der Mißbrauch der Freiheit war die That des Menschen.[9]

In allen Völkern lebt mehr oder minder deutlich die Erinnerung eines Falles am Anfang der Geschichte. Ueberall finden wir Sagen von einem besseren Zustand in den ersten Tagen unsres Geschlechts; überall Anklänge an den Bericht der Schrift von einer Versuchung, die von außen an den Menschen gekommen, und von einer Nachgiebigkeit gegen dieselbe, welche verhängnißvoll für das Geschick der Menschheit und ihres Schauplatzes auf Erden geworden.[10] Es sind dunkle, verworrene Erinnerungen, welche sich im Gedächtniß der Völker erhalten haben. Aber es sind doch Erinnerungen. Und vergleicht man sie mit dem Bericht der Schrift, so erkennt man leicht, daß sie demselben zur Bestätigung dienen. Die schlichte Einfalt des biblischen Berichtes zeigt offenbar, daß die Tradition, welche hier niedergelegt ist, die Heimat aller der Ueberlieferungen bildet, welche auf ihrem Weg durch die verschiedenen Länder und Völker zuweilen eine so phantastische Gestalt angenommen haben. Und auch die alte Philosophie legt in ihrer Weise Zeugniß dafür ab. Plato redet von Erinnerungen welche die Seele in sich trage — Erinnerungen ursprünglicher,

höherer Anschauungen himmlischer Schönheit, deren Nachklang sie in dieses dunkle irdische Dasein in der geheimnißvollen Tiefe ihres inneren Lebens begleite und aus derselben sich zum Bewußtsein erhebe, sobald das bestimmte Wort an sie hinantrete, durch welches jene schlummernden Ideen wachgerufen werden. Er hat nur auf den einzelnen Menschen übertragen was von der Menschheit gilt. Und allerdings tragen wir Alle gleichsam die Erinnerung einer verlassenen Heimat in uns. Wir fühlen uns wie Verbannte, die in ihr Vaterland zurückverlangen aus dem sie vertrieben sind. Ueberall hin begleitet uns die Sehnsucht nach einer besseren Zukunft, das Heimweh wie nach einer verlorenen Heimat. Im Alter hat es oft die Gestalt der wehmüthigen Sehnsucht nach den Tagen unsrer Kindheit. Aber in Wahrheit ist es nicht die Sehnsucht nach der Kindheit unsres Einzellebens, sondern nach der unsres Geschlechts. Was die menschliche Natur Gutes und Edles in sich trägt, ihre Ideen des Guten, ihr sittliches Streben, ihre höheren, edleren Gefühle, es sind Ruinen einer vergangenen Größe. Wir Alle wandeln unter solchen Ruinen. Sie legen Zeugniß ab von dem was gewesen, und wir empfinden unwillkürlich dieses Zeugniß. Der Mensch ist weder ein Engel noch auch ein Thier, sondern ein gefallenes Kind Gottes. Und er hat eine Empfindung von seinem Fall. Er hat wenigstens Erinnerungen seiner Würde gerettet. Zwar geht er wie in Lumpen einher, aber dieser Bettler hat einst eine Krone getragen. Man sieht es ihm an, daß er ein geborener König ist. Ists zu verwundern, daß er darnach verlangt seine Krone wieder zu erlangen?[11]

Die Schrift sagt: der Mensch hat sich verführen lassen im Ungehorsam gegen Gott nach dem verbotenen Genuß zu begehren — so ist er sündig geworden und bis in die Wurzel verderbt. Ist das so wunderlich? Vielmehr dieß löst allein das Problem der Sünde und erklärt allein die Thatsache unsres Verderbens.[12]

Die Sünde ist eine Sache des Willens; sie gehört dem Gebiete des geistigen, des sittlichen Lebens an, also dem Gebiete der Freiheit. Die Sünde muß man nicht, sondern will man; sie ist eine That. Aber sie ist nicht bloß eine That, sondern eine Beschaffenheit unsres Willens, welche die Thaten der Sünde erzeugt; sie ist ein Zustand der

den Thaten vorangeht. Also sie ist eine That, welche diese Beschaffenheit gewirkt und uns in diesen Zustand versetzt hat. Durch jene That des Anfangs sind wir sündig geworden.

Wohl, wir sind nicht bloß sündig, wir sind auch der Erlösung fähig. Wir können gerettet werden und wir sollen es. Wir sind nicht schlechthin verloren; denn wir sind nicht schlechthin eins mit der Sünde. Wir können von ihr gelöst werden. Sie ist nicht eins mit unserm Wesen, sie ist nicht aus unserm Wesen hervorgekommen, sie ist nur in dasselbe hineingekommen, sie ist von außen an uns gekommen. Wir sind Verführte, durch Verführung Gefallene. Es ist ein Trost dieß zu wissen, daß wir Verführte sind; denn darin liegt die Möglichkeit unsrer Rettung. Der letzte Ursprung der Sünde liegt außer uns, nicht in uns. Es muß eine Macht der Sünde außer und über uns geben, durch deren Verführung wir sündig geworden sind. Das ist nicht die Macht des bösen Beispiels. Denn woher stammte das böse Beispiel selbst? Das ist nicht eine bloße Richtung des menschlichen Geistes. Denn wo ist ihr Ursprung? Das ist nicht eine bloße Macht der Geschichte. Denn wie ist sie zur Macht der Geschichte geworden? Die Sünde gehört dem Gebiet der Freiheit an, nicht der Nothwendigkeit; denn sie gehört dem Geiste und dem Willen an. Der letzte Ursprung der Sünde muß also in einer geistigen Macht der Freiheit liegen und in ihrer That der Freiheit, womit sie selbst ihren Willen zu einem sündigen gemacht hat. Die Schrift nennt diese geistige Macht des Bösen den Feind Gottes oder den Satan.

Allerdings hier sind die Grenzen unsrer Erkenntniß, denn es sind die Grenzen unsrer Erfahrung. Es ist genug zu wissen, daß es eine Macht des Bösen gibt, welche über den Umkreis des menschlichen Willens und Vermögens hinausgeht. In ihre Abhängigkeit begibt sich wer sich in die Abhängigkeit der Sünde begibt. Unsre Sünde ist nicht in unsren engen Grenzen beschlossen. Sie knüpft Fäden des Zusammenhangs mit dem Reich des Bösen und der feindlichen Macht des Bösen. Die Schatten dieser finstern Macht sind es die in unsre Seele fallen. Das ist der Ernst der Sünde.

Durch diese Macht ist der Mensch gefallen da er fiel; als ein Verführter, aber in Freiheit. Es war eine That des Gehorsams gegen

den Versucher, aber es war eine That seines freien Willens, daß der Mensch den Gehorsam gegen Gott versagte. Und es war eine verhängnißvolle That.

Ihre Folgen erstrecken sich über Alle. Unser Aller Geschick hat sich entschieden mit der That des Anfängers unsres Geschlechts. Denn sie ist nicht bloß die That eines Einzelnen, sondern die That des Repräsentanten der Gesammtheit. Sie hat daher nicht bloß individuelle Bedeutung, sondern allgemeine. Sie gilt als unser Aller That. Denn wir bilden Alle eine große Einheit; geheimnißvoll ist jeder in das Ganze verflochten, keiner kann sich davon isoliren und etwa sagen: was geht das mich an? Ob wir es verstehen oder nicht, ob wir es anerkennen oder uns dagegen sträuben — es ist doch so: das Verhängniß jener ersten That erstreckt sich auf uns Alle. Sie gilt als eine gemeinsame Schuld, die auf dem ganzen Geschlechte der Sterblichen ruht. Und wir haben eine Empfindung davon. Die Dichter sprechen diese Empfindung aus, die Askese der Büßer ist ein Ausdruck dieses Gefühls von der Schuldbehaftung unsres ganzen Lebens, und die Opfer wurden nicht bloß für die einzelnen sündigen Thaten gebracht, sondern für die Schuld des gesammten Daseins. Nennen Sie diesen Gedanken einen finsteren Gedanken, — so bekennen Sie wenigstens daß er wahr ist. Aber vergessen wir auch nicht, daß es nicht bloß eine That der Sünde gibt, die unser Aller That ist, sondern auch eine That der Erlösung die für uns Alle geschehen ist.

Wir Alle erfahren die Folgen dieser That an der Macht der Sünde die wir in uns tragen. Niemand kann sie leugnen. Niemand ist von Natur wahrhaft gut. Rousseau hat zwar behauptet wir seien es; und darauf hat er seine Ideen zur Reformation der menschlichen Gesellschaft gegründet. Aber er hat seinen Satz selbst widerlegt durch sein eigenes Leben. Der müßte den Menschen, der müßte sich selbst schlecht kennen, der nichts davon wüßte welche finstern Geister in der Brust des Menschen hausen.[13]

Wir haben die Einheit mit uns selbst verloren, die Harmonie unsres Wesens. Ein tiefer Zwiespalt geht durch unser ganzes Wesen hindurch, ein Zwiespalt zwischen Wissen und Wollen, zwischen Wollen und Können. Diese innere Zerrissenheit unsres Wesens ist unsre

Unseligkeit. In der modernen Zeit ist sie stärker als je. Denn das Christenthum hat die Zeit der Naivetät beseitigt; es hat uns unmöglich gemacht uns über uns selbst zu täuschen. Sein scharfes Licht leuchtet bis in die Abgründe unsrer Natur hinab. Entweder wir lassen uns durch diese schmerzliche Erkenntniß heilen, oder wir werden nur um so unglücklicher dadurch.

Betrachten wir nur das eine Gebiet des modernen geistigen Lebens, das der modernen Poesie.

Durch die gesammte moderne Lyrik geht der Ton dieser inneren Zerrissenheit hindurch, von Byron an bis zu Heine herab. Man betrachtet die Poesie so gerne als die verklärende und erlösende Macht des Lebens, durch welche man die Religion und das Evangelium sich ersetzen zu können glaubt. Aber was wir aus dem Munde der modernen Dichter hören, sind ergreifende Klagen über den Schmerz der Zerrissenheit. Diese Klagen sind nicht etwas Gemachtes, sondern sie sind Wahrheit; sie sind nicht Aeußerungen einer krankhaften Stimmung, sondern nur Zeugnisse der tiefen Krankheit unsres Innern. Die Krankheit unsrer Seele ist, daß sie Gott verloren hat.[14]

Denn das ist es was den Menschen so unselig macht: die Trennung von Gott. Gott soll unser Ein und Alles sein und wir sind nur selig in ihm; in ihm haben wir die Harmonie unsres Daseins, er ist der rechte Mittelpunkt unsres Lebens.[15] Aber das ist die Sünde, daß der Mensch sich selbst zum Mittelpunkt seines Denkens und Wollens macht, daß er Alles nur auf sich bezieht und sich in sich selbst abschließt. „Ich bin ich selbst allein“ — dieses Wort des Shakespeare'schen Richard III., dieser leibhaftigen Sünde, ist das Bekenntniß der Sünde.

Man hat von jeher die Frage aufgeworfen, worin das eigentliche Wesen der Sünde bestehe. Es gibt keine richtigere Antwort darauf als: in der Selbstsucht. Wenn das Wesen der Tugend in der Liebe zu Gott besteht, in der Hingabe des eigenen Ich an den Gott der Heiligkeit und Liebe, so besteht das Wesen der Sünde darin, daß wir Gott die Liebe unsres Herzens weigern, zu der wir doch geschaffen sind und welche unsre Seligkeit ist, und an die Stelle Gottes uns selbst setzen und uns zum Abgott unsres Denkens und Wollens

machen. Wohl, wie uns die Sünde des Menschen erscheint, erscheint sie uns nicht immer als Selbstsucht, vielmehr nur wie eine Verirrung seines Herzens. Die Welt der vergänglichen Güter und Freuden hat sich der Mensch erwählt: hierin sucht er die Befriedigung seines Herzens und die Seligkeit seiner Seele. Der Zug seiner Liebe ist geblieben; aber er hat sich verirrt; er hat sich dem Eitlen zugewandt statt den ewigen Gütern und dem Gut aller Güter, welches Gott selbst ist. Aber wenn wir ganz ehrlich gegen uns sein wollen, so müssen wir sagen: alle die vergänglichen Güter dieser Welt in denen wir den ewig nagenden Hunger und Durst unsrer Seele zu stillen suchen, selbst die Menschen die wir mit unsrer Liebe, oft mit so leidenschaftlicher Liebe umfassen — sie sind uns im letzten Grunde nur Mittel, nicht Zweck. Nicht sie sind es die wir lieben, wir selbst sind es was wir in ihnen suchen und lieben. Auch die leidenschaftliche Liebe, ja gerade sie ist im Grunde Egoismus. Wir wollen uns selbst in Allem was wir wollen. Unser eigenes Selbst und seine Befriedigung machen wir zum letzten Zwecke unsres Lebens, unsres Denkens und Wollens. Das ist das eigentliche Wesen der Sünde. Es mag uns oft unbewußt sein, wir mögen uns täuschen über uns selbst, wir mögen uns für selbstloser halten als wir sind; aber wenn auch unbewußt — in Wirklichkeit liegt aller Sünde die Selbstsucht zu Grunde; und wo die Sünde in ihrer wahren Gestalt hervortritt, erscheint sie auch als Selbstsucht. Die geschichtlichen Größen im Reiche der Sünde sind Größen der Selbstsucht.

Gewiß, unsere Bestimmung ist nicht unser persönliches Selbst zu verneinen oder zu vernichten. Wie wären wir der ewigen Liebe des heiligen Gottes fähig, wenn wir nicht persönlich, wenn wir nicht ein Selbst wären? Aber eben dazu sind wir persönlich, daß wir Gott lieben und ihn in uns aufnehmen und uns mit ihm erfüllen. Er soll der Mittelpunkt unsres ganzen Wesens, das Ziel unsres gesammten Denkens und Wollens sein. Dieß ist die heilige Selbstliebe. Aber daß wir uns innerlich von ihm zurückziehen und entleeren und uns selbst an seine Stelle setzen, daß wir nicht vor Allem ihn und uns für ihn, sondern vor Allem uns und Alles nur für uns wollen, das ist die Sünde der Selbstsucht. Für Gott sind wir geschaffen: so findet

in ihm unser Wesen seine Einheit, seinen Frieden, seine Seligkeit. Ohne ihn sind wir unselig und zerrissen: wir haben unsre Einheit und unsern Frieden verloren.[16]

Denn wir sind geschaffen, um in Gott die Befriedigung unsres sittlichen Wesens zu finden. In uns selbst finden wir sie nicht, wir sind unselig in uns allein. Wir lieben uns und doch fliehen wir uns selbst und sind unglücklich in unsrer eigenen Gesellschaft. Auch jener Trotzige, wie ihn Shakespeare schildert, verträgt es nicht, er selbst allein zu sein: Er flieht sich selbst, er haßt sich selbst. Und man braucht kein Richard III. zu sein, um Aehnliches an sich selbst zu erfahren.

Das Wort der modernen Zeit ist Humanität, d. h. das harmonische Menschenwesen. Wohl, diese Harmonie unsres Wesens ist unsre Aufgabe. Aber ist sie auch unsre Wirklichkeit? Sie ist es nie gewesen und gegenwärtig am wenigsten. Man hat oft gesagt, unsre Zeit erinnere an die Zeit der römischen Cäsaren. Ich glaube es auch. Nun wohl. Der Geschichtschreiber jener Zeit war, wie Sie wissen, Tacitus. Wer seine Schriften kennt, der weiß es, daß um seinen Mund der Zug der Menschenverachtung spielt. Ich habe es oft beobachtet, daß die Menschenverachtung wächst in dem Maß als die Menschenkenntniß wächst. Und wir sprechen von harmonischem Menschenwesen! Gewiß, wir kommen nicht eher zum Frieden als bis wir die sittliche Harmonie unsres Wesens gefunden haben. Aber wie erlangen wir diese? Soll unsre Disharmonie aus sich selbst die Harmonie gebären? Nur Gott kann sie uns schenken; denn er ist das Ziel unsrer Bestimmung, und in ihm findet unsre Seele ihre Einheit und ihren Frieden.

Es ist wahr, es ist etwas Wunderbares um den Menschen. Nichts ist gewaltiger als der Mensch. Und doch — was sind wir? Knechte des Todes, Knechte der Sünde. Wir tragen einen Zwiespalt in uns herum und können uns nicht frei von ihm machen. Wir wissen das Gute, aber wir wollen es nicht, und auch wenn wir es wollen, so thun wir es nicht — das ist die erschütternde Klage des Apostel Paulus, die in wie vielen tausend Seelen schon ein Echo gefunden hat.[17]

Wir rühmen die Macht des Willens. Ich will der Letzte sein, der

sie herabsetzt. Denn wir haben nöthig, daß man den Willen stärke, nicht daß man ihn entmuthige. Aber besitzt unser Wille wirklich in sich selbst die Kraft sich von der Macht der Sünde frei zu machen? Von jeher war dieß ein besonderer Anstoß an der kirchlichen Lehre, daß sie behaupte, der Mensch sei von sich aus unfähig zum wahrhaft Guten. Das heiße den Menschen herabsetzen und sich an seiner Würde versündigen. Gewiß, wenn das Christenthum nicht besser kann gerechtfertigt werden als durch eine unwahre Herabwürdigung des Menschen, dann wollen wir lieber auf alle Rechtfertigung verzichten. Aber wir setzen den Menschen nicht herab, sondern wir erheben ihn. Denn wir begnügen uns nicht mit einem geringeren Maß der Sittlichkeit; wir legen den höchsten Maßstab der Sittlichkeit an; wir stecken dem Menschen das höchste sittliche Ziel; denn für dieses ist er geschaffen. Die sind es, die ihn entwürdigen, die setzen ihn herab, welche ihn lehren sich mit einer geringeren Sittlichkeit begnügen und in ihr das letzte Ziel seines Strebens zu sehen. Freilich wenn man keine höhere Sittlichkeit kennt als die gewöhnliche Rechtschaffenheit des bürgerlichen Lebens — diese kann der Mensch leisten. Aber ist das Alles? Ist das die ganze Aufgabe des Menschen? Wer sein Ziel nicht höher steckt, der entwürdigt den Menschen. Ist das Alles: nichts Böses thun? Das heißt noch nicht: Gutes thun. Und noch weniger: Gut sein.

Wir können uns selbst beherrschen. Aber die Selbstbeherrschung ändert nicht unsre Neigungen und reinigt nicht unser Herz. Das wäre eine geringe Sittlichkeit wenn sie nicht weiter ginge als bis zur Selbstbeherrschung. Wir können uns unter das Gebot des Moralgesetzes beugen. Aber diese Beugung unter dasselbe ist nicht die freie Einigung des Willens mit dem Gesetz, worin doch allein die wahre Sittlichkeit besteht. Denn eine Sittlichkeit welche Zwang ist, wenn auch ein Zwang den wir uns selbst anthun, ist nicht Sittlichkeit im wahren Sinne. Sittlichkeit ist nur wo Freiheit, innere Freiheit des Willens ist; nicht der Sieg des Pflichtgebots über das Herz, sondern die freie Einigung des Herzens mit der Pflicht. Die wahre Sittlichkeit ist die Liebe. Kant hat die Sittlichkeit auf das Pflichtgebot gegründet. Aber er hat für die Liebe in seinem System keinen

Raum gehabt. Denn natürlich, alles Andere kann man gebieten, die Liebe kann man nicht gebieten. Sie ist das Freieste von Allem. Und doch ist sie allein die wahre Sittlichkeit. Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzem Gemüthe und von allen deinen Kräften, und deinen Nächsten als dich selbst — das ist die Sittlichkeit wie sie die heilige Schrift und die Lehre der Kirche meint. Von dieser sagen wir, daß sie der Mensch aus seinen eigenen Kräften nicht zu leisten vermag. Das übersteigt seine Kräfte. Wir können unsre innere Gebundenheit fühlen, wir können die Fesseln der Sünde schmerzlich beklagen die wir doch auch wieder lieb haben, wir können nach der Freiheit verlangen und uns darnach sehnen; aber uns selbst frei machen können wir nicht; denn wir können uns nicht im Grunde unsres Wesens selbst ändern. So viel wir auch Gutes thun mögen, — wahrhaft gut werden wir nicht durch dieses Thun. Wer vermag die Wurzeln der Selbstsucht aus seinem Herzen zu reißen?[18]

Wenn wir so sprechen, so erniedrigen wir den Menschen nicht; nein, wir zeigen ihm das höchste Ziel; aber wir stellen eine Thatsache fest. Und diese Thatsache ist die Macht der Sünde, von der wir nur durch eine Wirkung der göttlichen Macht frei werden können. Aber die Sünde ist nicht bloß eine Macht die uns beherrscht, sondern zugleich auch unsere Schuld. Sie ist nicht bloß ein Leiden das wir erfahren, ein Uebel das wir zu tragen haben; sie ist die That unsrer Freiheit; wir sind verantwortlich dafür und unser Gewissen macht uns dafür verantwortlich: sie ist Schuld.

Man hat in der neueren Zeit den Versuch gemacht, die ganze Frage der Schuld von der Statistik aus zu beseitigen.[19] Man glaubt nachweisen zu können, daß auch in den scheinbar freiesten, in den willkürlichsten Handlungen eine gewisse Gesetzmäßigkeit herrsche und Regelmäßigkeit walte. Also — folgert man — herrsche hier ein Naturgesetz und nicht die freie Selbstbestimmung des Willens. Man hat jene Gesetzmäßigkeit besonders vom Selbstmord nachzuweisen gesucht. Seine Zahlen zeigen eine gewisse Gleichmäßigkeit der Bewegung, und in ihrer Vertheilung auf die verschiedenen Stämme und Länder läßt sich eine im Ganzen sich gleichbleibende Verschiedenheit verfolgen. Aber folgt daraus, daß diese That damit aufhöre eine Sache der freien

Entschließung zu sein? Nur das folgt daraus, daß es bestimmte Ursachen gibt, durch welche sie veranlaßt wird, so daß sie aufhört eine Sache der reinen Willkür zu sein und daß diese Ursachen, sie mögen in den äußern Verhältnissen oder in natürlichen Anlagen liegen, verschieden vertheilt sind. Aber damit ist der Entschluß des Willens, der sich durch die Ursachen bestimmen läßt, nicht der Verantwortlichkeit entnommen. Seit wann heißt Freiheit so viel wie grundlose Willkür? Man hat — um ein Beispiel anzuführen — beobachtet, daß im Jahre 1847 erheblich weniger Ehen geschlossen wurden. Warum? Weil die Theurung der Getraidepreise mit ihren verschiedenen Folgen in jenem Jahre die Gründung eines Haushaltes erschwerte. Das war Sache der Erwägung des Einzelnen. Hörte damit der Entschluß auf eine That der Freiheit zu sein? Aehnlich ist es auch hier. Bei den verbrecherischen Handlungen sind es nicht im letzten Grunde die äußeren Ursachen welche entscheiden, sondern es ist die sittliche Beschaffenheit des Willens, der Grad seiner sittlichen Stärke oder Schwäche und die dadurch bedingte Versuchlichkeit, welche das entscheidende Wort spricht. Diese aber fällt selbst schon unter das sittliche Urtheil der Verantwortlichkeit. Es ist wahr, diese sittliche Beschaffenheit selbst ist nicht unabhängig von den äußern Verhältnissen, in welche der Mensch oft ohne seinen Willen gesetzt ist. Und auch die Macht der Versuchung, welche die äußern Umstände auf unsre versuchliche Natur ausüben, ist eine verschiedene. Was folgt daraus? Daß der Gang der menschlichen Dinge nicht bloß ein Werk unsres Willens ist, sondern daß noch eine höhere Hand darin waltet. Gott hat die Fäden der Geschichte nicht aus der Hand gegeben, da er uns verstattete mit am Webstuhl der Zeit zu sitzen und den Einschlag in das Gewebe der göttlichen Weltregierung zu geben. Wie sich beides mit einander vertrage, die menschliche Freiheit und die göttliche Leitung — wer will das sagen? Das ist das große Problem der Geschichte, welches wir nie völlig zu lösen im Stande sein werden. Es ist genug, wenn wir wissen, daß das eine das andere nicht aufhebt. Weil Gesetzmäßigkeit im Gange der menschlichen Dinge herrscht, ist damit nicht die Freiheit beseitigt; und daraus daß Gott die Welt regiert, folgt nicht, daß der menschliche Wille aufhöre selbstthätig zu

sein. Das Eine ist eine Thatsache so gut wie das Andere. Ob wir es verstehen wie sich beides mit einander vereinigt, oder nicht verstehen — die Thatsache selbst hängt nicht ab von unserm Verständniß. In unserm Innern aber tragen wir das Bewußtsein unsrer Verantwortlichkeit; und dieses Bewußtsein ist eine Thatsache so gut wie jede andere; und durch die innere Erfahrung die wir Alle davon machen steht diese auch unserm Verstande so fest wie alle Zahlen der Statistik. Nie wird es dieser gelingen uns zu überreden, daß wir für die sittlichen Thaten unseres Willens nicht verantwortlich seien.

Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit aber ruht auf dem Bewußtsein der sittlichen Gegensätze von gut und böse. Keine Sophistik wird uns dieses ausreden und uns glauben machen, daß böse und gut einander gleich seien.

Es gibt eine moderne Richtung — sie ist besonders in Frankreich herrschend, aber sie hat auch bei uns ihre Jünger gefunden — welche den Maßstab der sittlichen Beurtheilung beseitigt hat. Und doch ist dieser der höchste und der des Menschen würdigste. An seine Stelle setzt man das Verständniß der Beweggründe und des Zusammenhangs. Was uns böse erscheint, sagt man, erscheint uns nur so wenn wir es isoliren und für sich betrachten. In seinem Zusammenhang ist alles nothwendig und alles gut. Man muß es nur verstehen um es anzuerkennen. Alles begreifen heißt Alles rechfertigen. Alles ist recht weil es ist. Wohin führt diese Theorie? Zur Anerkennung des bloßen Erfolgs. Denn dann ist was gelingt sittlich, was nicht gelingt unsittlich. Das heißt nicht bloß die Logik der Thatsachen predigen, sondern auch die unbedingte Rechtfertigung der Thatsachen. Dann gibt es keine Schandthaten in der Geschichte mehr, und das sittliche Gefühl hat kein Recht sich zu empören, und das Gewissen wird zum Schweigen verurtheilt; das Ende aber ist die Huldigung der nackten Gewalt. Dann ist Nero so viel werth wie Paulus und die Scheusale der französischen Revolution so viel wie die edelsten Opfer derselben. Aber das heißt die Geschichte wie ein Knecht beurtheilen, der keine höhere Autorität kennt als die seines Herrn; das heißt unser sittliches Gefühl Lügen strafen und das Beste in uns verleugnen. Uns Alle durchzucken zuweilen niedrige Versuchungen, gemeine Gedanken

und Regungen —: stellen wir diese unsern edelsten Gefühlen und Entschließungen gleich? Es wäre die größte Beschimpfung unsrer selbst. Dann wäre die Reue eine Thorheit; denn es wäre nichts mehr böse. Aber so lange es ein Gewissen auf Erden geben wird, wird es auch einen Protest gegen eine solche Lehre geben. Und so lange man die Heiligkeit lieben wird, wird man das Laster hassen. Und nie werden wir aufhören in unsrer Sprache die Ausdrücke gut und bös, Tugend und Laster, Sittlichkeit und Sünde, Ehre und Schande als Gegensätze zu gebrauchen. Sie werden nie zu veralteten Ausdrücken einer vergangenen Zeit werden.[20]

So lange wir aber gut und böse unterscheiden werden, so lange werden wir das Böse das wir wollen oder thun uns als Schuld anrechnen. Denn wenn alle andern Richter schweigen, so wird einer nicht schweigen: das Gewissen! Seine Anklage verfolgt einen jeden Schuldigen und macht sein Leben unselig und wandelt sein Glück in Unglück.

Tacitus hat uns den Anfang eines Briefes aufbewahrt, welchen Kaiser Tiberius an den römischen Senat gerichtet hat.[21] Man kann nichts Düstereres lesen als diese Worte. Was aber diese düstere Sprache diktirt hat, das ist das schuldbeladene Gewissen. Dieß ist es welches Gericht schon übt vor dem Gerichte. Es ist als ob zu einzelnen Zeiten das Gefühl der Schuld und des göttlichen Zorns mit besonderer Stärke erwache. Der heidnische Schriftsteller Plutarch hat eine besondere Schrift „über die Götterfurcht“ geschrieben, in welcher er mit ergreifenden Worten die Angst der Gemüther und das Gefühl des göttlichen Fluchs schildert, welches zu seiner Zeit Viele ergriff und unselig machte. Die Geißlerzüge des Mittelalters, welche im 13. und 14. Jahrhundert in Oberitalien wie in Deutschland viele Tausende zu diesen grausamen Bußübungen vereinigten, sind — wenn auch krankhafte — Erscheinungen eines lebhaft erregten Schuldgefühls.[22] Aber es selbst ist unabhängig vom Wechsel der Zeiten und ihren Stimmungen. Denn das sittliche Bewußtsein ist unabhängig davon; es gehört zum Wesen der Menschen. Seine Stärke und Wahrheit ist der Maßstab für die sittliche Wahrheit des Menschen. Hier ist der Punkt, an welchem Gott sein Werk der Rettung im Menschen beginnt; hier aber auch der Ort der inneren Qual, die zur Hölle für den Menschen werden kann.

Unsre Dichter haben sich erschöpft in den düstersten Schilderungen von der Unseligkeit eines schuldigen Gewissens. Nehmen Sie Lenau zur Hand — Sie finden allenthalben diese Klage und die vergebliche Sehnsucht nach dem Vergessen. Blättern Sie in Platen — zu seinen ergreifendsten Gedichten gehört seine Schilderung des Schuldigen. Und wenn Goethe in seinem Wilhelm Meister den alten Harfner seine Lieder anstimmen läßt, so singt er von der Unseligkeit des Schuldigen.[23]

Und wer ist frei von Schuld? Nirgends ist das Leben ohne Schuld, denn es ist nirgends ohne Fehl. Wenn die großen Dramatiker, die heidnischen wie die christlichen, uns im Bilde die Verkettung des menschlichen Geschicks vor Augen stellen, so ist es die Schuld, die den Knoten schlingt. Ein schuldloser Held wäre kein Held eines Drama's. Das heißt: der Konflikt des Lebens ist nie ohne Schuld. Sie ist das Erbtheil aller Sterblichen. Denn wir Alle haben mannigfach gesündigt, und wir haben Alle wider Gott gesündigt. Seine heilige Gerechtigkeit ist es die uns schuldig spricht und deren Urtheil in unserem Gewissen ihr Echo findet. Das ist es was die Schuld zur schwersten Last macht, die uns darniederbeugt und unsre Kraft des Handelns lähmt. Es ist Thorheit zu sagen, daß der Weg der Schuld der Weg der Freiheit sei, wie wir bei einzelnen Philosophen und Dichtern lesen. Nichts lastet so lähmend auf der sittlichen Thatkraft wie ein schuldbeladenes Gewissen.[24] Nur ein freies Gewissen gibt auch Freudigkeit des Wirkens. Und wer die Zukunft erobern will muß mit der Vergangenheit im Reinen sein. Die Schuld lähmt, denn sie macht unselig.

Vieles ist was unselig macht, aber nichts macht unseliger als die Schuld. Denn viele sind der Uebel des Lebens, aber keines größer als sie. Wir mögen über die andern klagen; aber keines verdient es so sehr, daß man darüber klage als die Schuld. Aber was hilft die Klage wenn es keine Rettung gibt? Ja, wenn wir auf uns angewiesen wären, wüßte ich keine. Aber wenn es einen Gott gibt, muß es auch eine Hülfe geben. Das Gefühl unsres Elends und die Klage über unsre Sünde ist eine Macht welche die Hülfe vom Himmel herab zieht. Diese Hülfe aber kann nur Gnade heißen.

Dritter Vortrag.

Die Gnade.

Daß die Welt eine Welt der Leiden sei, darin stimmen Christen und Nichtchristen mit einander überein. Aber wenn wir weiter nichts zu sagen wüßten als nur dieß, dann wäre es am besten, wir verhüllten unser Haupt und legten uns hin um zu sterben. Denn dann gibt es nur die Eine Erlösung: den Tod. Aber Christus beginnt die Bergpredigt damit, daß er die Armen, die Leidtragenden, die Weinenden selig preist. Die, welche wir unglücklich nennen, nennt er selig: „denn sie sollen getröstet werden."

Verehrte Anwesende! Das Licht des Lebens ist nicht das Glück, sondern der Trost. Glücklich sein — was man gewöhnlich so nennt — das können wir nicht Alle; so wenig als wir Alle reich sein können. Es ist ganz vergeblich sich mit seinen Gedanken darüber abzuquälen warum das so ist. Gott hat es einmal so geordnet und wir müssen uns darein finden, ob wir es verstehen oder nicht. Und im Grunde wer ist glücklich? „Es ist kein Menschenleben ohne Wunden."

Was man so Glück nennt ist nicht Glück. Das wahre Glück ist der Trost. Dieses Glück ist für Alle.

„Selig sind die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden" — dieses Wort in einer Welt der Schmerzen auszusprechen hat nur Gott das Recht; denn nur er besitzt den Trost für den Schmerz. Nur die Gnade ist es die zu trösten vermag.

Oder sollen wir auf allen Trost von vornherein verzichten? Man mag noch so sehr diese Resignation predigen, man wird nie ein gläubiges Publikum für diese Predigt finden. Man rede einem Unglücklichen noch so viel davon vor, daß er sich nicht unglücklich fühlen soll — es wäre dasselbe wie wenn wir dem Hungrigen sagen wollten,

er solle den Hunger nicht fühlen den er hat. Unsre Seele ist dazu geschaffen glücklich zu sein. Wie soll der Unglückliche in seinem Unglück sich glücklich fühlen? Das Licht des Lebens ist nicht das Glück, sondern der Trost, weil dieser das wahre Glück ist. Dieß aber vermag nur Gott zu geben.

Man sagt: die Zeit tröstet. Die Zeit tröstet Niemanden. Sie stumpft nur ab, sie macht uns vergessen. Das ist nicht eine Stärke der Seele, sondern eine Schwäche derselben. Das wäre das Richtige: nicht zu vergessen und doch getröstet zu sein. Das vermag nicht die Zeit.

Man sagt: man muß auf das Ganze sehen, der Blick auf das Ganze tröstet über das Leiden des Einzelnen; wenn auch die Einzelnen leiden, im Ganzen gleicht sich Alles aus. Diese Statistik tröstet nicht einen einzigen Unglücklichen. Man versuche es nur.[1]

Man verweist uns auf den Fortschritt der Menschheit. Durch alles Leiden und durch Sünde und Schuld hindurch schreitet unaufhaltsam der Gang der Geschichte vorwärts. Aber der Fortschritt ist zu theuer erkauft, wenn er mit dem Elend der Einzelnen erkauft ist. Und er wäre zu theuer erkauft, wenn er auch nur mit dem sittlichen Untergang eines Einzigen erkauft wäre. Eine einzige Seele ist mehr werth als der ganze Kulturfortschritt der Menschheit.

Was ist es was wir brauchen? Wir brauchen die Erlösung von der Sünde und die Versöhnung für unsre Schuld. Nur die Gnade kann uns erlösen und nur sie vermag uns die Versöhnung zu schenken.

Sollen wir uns selbst erlösen?

Die alte Philosophie hatte bis zu einem gewissen Grade eine Erkenntniß von dem sittlichen Drucke des Lebens. Die Wege die sie ging waren verschieden; aber das Ziel das sie im Auge hatte war stets dasselbe: der Mensch muß sich selbst erlösen. Die alte Welt ist untergegangen an diesem Versuch der Selbsterlösung.

Haben wir aus eigenen Mitteln etwas Besseres aufzuweisen als jene besaßen? Was soll uns helfen? Die Natur? Wohl, man weist uns oft an die Natur: hier sollen wir zum Frieden kommen, an ihrem Busen sollen wir still und rein werden und die Kindesstimmung wieder gewinnen, die wir verloren haben. Aber die Natur selbst hat

keine Stimmung; wir leihen ihr die unsre. Sie bringt keinen Frieden, wenn wir ihn nicht mitbringen. Die Stimmen, die einer in seinem Innern hört, die klingen ihm auch von außen entgegen. Lenau wanderte nach Nordamerika um dort die Ruhe und den Frieden zu suchen den er in Europa nicht fand; aber in den Urwäldern Amerikas hörte er nur das Geheimniß des Todes rauschen.[2]

Die Natur ist es nicht die uns helfen kann. Ist es die Kultur vielleicht? „Wenn man die Rose veredelt — heißt es irgendwo — wachsen ihr auch andere Dornen, aber immer Dornen.“ Die Kultur verändert unsre Sitten, aber sie befreit uns nicht von unsern Sünden; sie bildet uns, aber sie bessert uns nicht; sie macht uns gewandt, aber nicht fromm.

Man hat oftmals der Kunst eine befreiende und sittlich veredelnde Macht zugeschrieben. Was der Religion ihre Macht über die Gemüther verleihe, sei die Kunst in der Religion. Schiller hat den moralischen Rigorismus Kants durch die Aesthetik verbessern wollen. Und wie oft haben wir ähnliche Gedanken von den Modernen gehört. Ich darf mich vielleicht mit zu den Liebhabern der Kunst zählen. Aber daß sie unser Heiland sein könne, das muß ich leugnen und davon weiß auch sie selbst nichts. Die Kunst steht zwar im Bund mit der Religion, aber sie kann sie nicht ersetzen und will es auch nicht. Sie leiht der Religion ihr Gewand und reicht ihr die Hand um ihre Wirkung zu unterstützen, aber sie tritt nicht an die Stelle der Religion und Sittlichkeit. Und wenn wir die Künstler selbst fragen, so werden sie uns bekennen, daß sie denselben Kampf mit den Mächten der Sünde in ihrer Natur zu kämpfen haben wie wir Anderen auch, und daß ihnen dabei nicht ihre Kunst hilft, sondern nur das Evangelium. Wenn Platen in seinem Sonett an Winkelmann die Kunst vergöttert, so glaube ich wiegt die Autorität eines Michel Angelo schwerer. Wie dieser aber darüber dachte hat er mehr als einmal in seinen Gedichten ausgesprochen. Den wahren Frieden — so schließt sein Sonett an Vasari — Kann Farb' und Meißel nicht dem Geiste geben, Der jene Liebe sucht, die ausgebreitet Die Arm' am Kreuz, um uns emporzuheben.[3]

Oder sollen wir die Erlösung nicht außer uns suchen, sondern

in uns selber, in unserm eigenen Geist, in unserm Willen, in unserm Denken? Wir haben das letzte Mal gesehen was der Wille zu leisten vermag. Selbstbeherrschung ist nicht Erlösung und Gesetz ist nicht Freiheit.[4]

Man hat uns neuerdings mit besonderem Nachdruck die „Selbsterlösung und Selbsthülfe“ durch den philosophischen Gedanken gepredigt.[5] Man hat die Lehre des spinozistischen Pantheismus erneuert, daß der Einzelne nichts sei als ein Strahl des allgemeinen Lichts, ein Tropfen im Weltmeer. „Aus dem ewig bewegten Meer taucht ein Tropfen auf, ist eine Sekunde — man nennt sie 70 Jahre — sonnenhaft leuchtend und durchleuchtet, dann taucht der Tropfen wieder unter.“ So muß sich denn das Einzelne im Ganzen betrachten; „nur im Ganzen ist Versöhnung.“ — Aber das ist ein Trost, mit dem sich „die sterbende Blume“ trösten kann, aber er paßt nicht für den Menschen. Das mag für die Dinge der Natur gut sein, aber nicht für ein persönliches Wesen. Das genügt für Geschöpfe die unter dem Naturgesetz stehen, aber nicht für den Menschen der ein Gewissen hat. Diese Lehre ist nichts Anderes als die Weisheit Buddha's. Aber wenn Buddha das letzte Wort gesprochen hätte, so wäre kein Christenthum nöthig gewesen. Das ist nicht der Fortschritt des Geistes, daß wir zu den Träumen Indiens zurückkehren, über welche die Geschichte zur Tagesordnung übergegangen ist. Jetzt steht das Christenthum auf der Tagesordnung und nicht die Lehre Sakjamuni's. Soll diese gelten, dann wollen wir es offen heraussagen mit Leopold Schefer: die letzte Hoffnung ist der allgemeine Untergang, und wollen das Freiligrath'sche Anno Domini, dieß schaurige Lied von der Vernichtung aller Dinge, zu unserm Bekenntniß machen, und mit Feuerbach den Tod als unsern Gott besingen. Wer das als den Trost ansieht den wir brauchen, der mag es thun; aber er soll wissen, daß er weder den Menschen noch sich selbst verstanden hat.

Es gibt keine „Selbsterlösung.“ Wir können uns nicht selbst erlösen, so wenig als wir uns unsre Schuld selbst vergeben können. Die Gnade muß nicht bloß eine Gnade der Erlösung, sondern auch eine Gnade der Vergebung und Versöhnung sein. Denn alle Sünde ist Versündigung wider Gott. Sie mag gehen worauf sie

wolle — immer heißt es: „an dir allein habe ich gesündigt.“ Wohl die einzelne Sünde ist eine Versündigung am einzelnen Gebot. Aber wer an einem einzelnen sündigt, ist des ganzen Gesetzes schuldig. Denn in jedem einzelnen Gebot ist das ganze Sittengesetz gegenwärtig, und mit jedem einzelnen wird das Ganze verletzt. Denn das Gesetz ist nicht bloß eine Summe einzelner Vorschriften, sondern ein Ganzes das eine Einheit bildet. Diese Einheit aber besteht im Willen Gottes. Sein Wille, seine Heiligkeit, Gott selbst ist es der das Gebot zum Gebot, zum Theil des Gesetzes macht. Er selbst ist in jedem einzelnen gegenwärtig. Jede Versündigung wider das Gebot ist Versündigung wider Gott selbst. Und wie das Gesetz eine Einheit ist, so ist auch der Mensch eine Einheit. In jeder einzelnen Kraft, welche bei dieser oder jener sündigen That thätig ist, ist der ganze Mensch, sein ganzer Wille, sein ganzes Herz, seine ganze Sünde thätig.[6] Jede Sünde macht den Menschen schuldig, und zwar schuldig vor Gott. So ist es nur Gott der uns unsre Schuld vergeben kann.

Können wir unsre Sünden selbst wieder gut machen? Was geschehen ist können wir nicht ungeschehen machen. Und wenn wir noch so fromm werden und noch so viele gute Werke thun — wir thun nur unsre Schuldigkeit, und die Anklage der Vergangenheit heben wir damit nicht auf. Ein sündiges Leben wird nicht ausgestrichen durch ein gottseliges Leben das etwa darauf folgt. Täuschen wir uns nicht! Kein frommes Werk hebt begangene Sünden auf; nur die Vergebung. Auch keine Büßungen die ich mir auferlege. Wenn ich mich an Jemandem schwer versündigt habe, an seiner Liebe, an seinem Vertrauen —, ich mag durch ein Leben der größten Selbstentsagung dafür büßen: zum Frieden komme ich doch erst wenn ich mich vor ihm gebeugt und ihn gebeten habe: Verzeih! und wenn ich seine Verzeihung empfangen habe. Erst die Vergebung tilgt die Versündigung. Unsre Schuld fordert die Vergebung.[7] Wir können aber uns nicht selbst vergeben. Nur der an dem wir uns versündigt haben, nur Gott. Denn an ihm allein haben wir gesündigt. Erst wenn wir aus seinem Munde das Wort der Vergebung vernommen haben, die bestimmte Zusicherung mit Gewißheit vernommen haben, erst dann haben wir den Frieden der Schuldlosigkeit.

Wir Alle bedürfen der Gnade Gottes.

Wir würden derselben bedürfen auch wenn wir nicht sündig wären. Denn erst Gott und seine Gnade bringt uns zum Ziele unsrer natürlichen Bestimmung. Welches ist unsre Bestimmung? Gefäße zu sein, in welche Gott das Leben seiner Liebe ergießt; Tempel zu sein, in denen der Geist Gottes wohnt. Wie die Blume sich der Sonne zuwendet und erschließt, wie die Pflanze nicht zu gedeihen und sich nicht zu entfalten vermag, wenn ihr das Licht fehlt, so suchen und brauchen wir Alle von Natur das Licht und Leben Gottes. Wir kommen nicht zur Vollendung ohne ihn. Gott muß sich in uns herabsenken, wir müssen ihn in uns aufnehmen; er ist in Bewegung auf uns hin, wir sind in Bewegung zu ihm hin; unser ganzes Wesen streckt sich nach ihm, verlangt nach ihm, lebt von ihm: dazu sind wir geschaffen, das ist unsre Bestimmung. Das ist die Sünde, sich in sich selbst abzuschließen. Unsre wahre Bestimmung dagegen ist, uns zu eröffnen und aufzuschließen um das Leben Gottes in uns aufzunehmen. Die höchste Würde des Menschen ist seine Empfänglichkeit für Gott, sein höchstes Ziel die Gemeinschaft mit Gott. So ist es schon von Natur.

Dieß gielt schon für das Leben der natürlichen Begabung des Geistes. Dieß gilt noch viel mehr für das Leben der Seele und unsres Willens. Schon was wir an natürlichen Gaben des Geistes besitzen, ist freie Huld Gottes, ist Gnade. Ist es Verdienst, wenn Gott einen Menschen zum Gefäß seiner Gaben und seines Geistes macht? Wenn er in die Seele eines Goethe den poetischen Wiederklang der reichen Schöpfungswelt, in die Seele eines Schiller die Sehnsucht nach der Welt der ewigen Ideale niedergelegt hat, wenn er in den hochbegabten Geistern unsres Geschlechts die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen in ihrer reichen Fülle ausgebreitet und sie zur Offenbarung seiner göttlichen Majestät gemacht hat? Und sind diese allein, diese Hochbegabten, die Begnadigten Gottes? Hat Gott nicht in unser Aller Seelen den Wiederklang der ganzen reichen Welt Gottes gegeben? Ist nicht unser Inneres wie eine Harfe die Gottes Finger rührt? Wir Alle vernehmen mannigfaltig, der Eine so, der Andere anders, inwendig die Töne der großen Weltharmonie und in ihr den

Lobpreis des Allmächtigen. Wer will da von Verdienst reden? Aber Gott hat uns nicht bloß zum Gefäß der Offenbarungen seiner Macht und Weisheit gemacht. Es geht eine stete Lebensbewegung hin und her zwischen der ewigen Liebe und uns. Wir erfahren seine Liebe in unsrem Leben, wir empfinden sie in unsrer Seele, wir leben von ihr. Daß wir Gott kennen, daß wir nach ihm verlangen, daß wir ihn in uns tragen, daß wir in ihm das Ziel unsrer Bestimmung finden — es ist Gottes freie Gabe und Huld, d. h. Gnade. Schon im menschlichen Leben ist das Beste freie Gabe und Huld. Vieles können wir uns verdienen, das Beste nicht. Wenn der Liebende dem Geliebten seine Liebe schenkt — werden wir je sagen: wir haben die Liebe, die freie Liebe des Herzens verdient? Wir können Dank verdienen, aber die Liebe nie, sie ist nie Verdienst, sie ist stets freie Huld. Nun vollends die Liebe Gottes! Also schon wenn wir keine Sünder wären, müßten wir von Gnade sprechen.

Nun vollends da wir Sünder sind!

Es ist das höchste Attribut der königlichen Majestät, Gnade zu üben. Ueber dem Szepter der Gerechtigkeit thront die Gnade.[8] Sie bildet den Schlußstein des ganzen Gebäudes der menschlichen Gesellschaft. Das Recht ist seine Grundlage, aber die Gnade ist seine Krone. Wir können für die menschliche Gesellschaft der Gnade nicht entbehren. Nun vollends für unsre Gemeinschaft mit Gott! „Wir beten all' um Gnade." Tagtäglich ist unser Gebet, soll es wenigstens sein: vergib uns unsre Schuld. Es war nur Einer, so lange die Erde steht, welcher diese Bitte für sich nicht zum Thron der Gnade zu bringen nöthig hatte; denn er hatte keine Schuld. Aber uns hat er so beten gelehrt, und für uns hat er so gebetet: Vergib ihnen Vater. Wir bedürfen Alle der Vergebung.

Wir bedürfen schon für unsern menschlichen Verkehr unter uns der gegenseitigen Vergebung. Es ist keine wahre und innige Gemeinschaft der Menschen unter einander möglich, ohne daß sie sich gegenseitig immer wieder vergeben. Denn wir Alle versündigen uns an einander, und wäre es auch nur in Gedanken, in Gedanken und Urtheilen der Lieblosigkeit und Härte. Und in einzelnen Stunden, in welchen es uns besonders auf die Seele fällt, zum mindesten wenn

es zum letzten Abschied, zum Abschied vom Leben geht, da drängt es uns, noch einmal mit den Augen die Lieben zu suchen und unsre Hand nach ihnen auszustrecken und hin und her, der Scheidende zu den Zurückbleibenden, die Zurückbleibenden zu dem Scheidenden zu sprechen: Vergib! — damit die Last von dem Gewissen genommen werde. Und wie? Gott gegenüber sollten wirs nicht nöthig haben? Gegen den wir uns tagtäglich, ja stündlich versündigen, und wenn auch mit nichts Anderem, und wenn auch nicht mit Worten oder Thaten, so doch zum mindesten damit, daß wir ihn nicht so lieb haben wie wir sollten und wie seine ewige Liebe um uns verdient hätte. Ehe diese trennende Wand, die sich zwischen uns und ihn hineingestellt hat, ehe die Schuld unsrer Sünde die uns von Gott scheidet, ehe mit ihr die Anklage des Gewissens die uns von ihm fern hält, beseitigt ist, eher können wir nicht zu ihm kommen, kommt er nicht zu uns. Wir Alle brauchen Vergebung.

Oder wollen wir etwa mit jenem römischen Dichter uns in den Mantel unsrer Tugend einhüllen? Es wäre ein sehr zerrissener Mantel. Wie wollen wir in diesem vor Gott erscheinen? Wir mögen noch so sehr von unsrer Vortrefflichkeit überzeugt und erfüllt sein — der müßte ganz alles Gefühl der Wahrheit gegen sich selbst erstickt haben und in eitler Selbstgefälligkeit ganz untergegangen sein, dem nicht zu Zeiten wenigstens seine Sünden aufs Gewissen fielen und ihn unruhig machten. Man kann diese Regungen unterdrücken; aber man versündigt sich dann gegen den Geist der Sittlichkeit und stumpft seine Empfänglichkeit für die sittliche Wahrheit in sich ab. Und wenn man auch sein Leben lang den Zeugen der Wahrheit, den wir in uns tragen, zum Schweigen brächte — dann, wenn wir im Begriffe stehen in jene andere Welt hinüberzugehn, wo es keinen Selbstbetrug mehr gibt und wo aller Schein verschwindet, in jene Welt der nackten Wahrheit — dann wenigstens wacht in uns auf was wir lange begraben geglaubt, und längst entschwundene Bilder und Zeiten treten dann vor die Seele und erheben ihre Anklage gegen uns. Und wer den sittlichen Geist noch nicht völlig in sich erstickt hat, der demüthigt sich wenigstens dann unter das Gericht seiner Sünde und sucht Vergebung. —

Ist das unsrer unwürdig? Ist es eine Entehrung des Menschen,

die vergebende Gnade Gottes zu suchen? Wessen Stolz nur empfangen will was seine Thaten werth waren, der wird das Gericht empfangen. Denn vor Menschen mögen unsre Werke noch so viel werth sein, vor Gott sind sie nichts werth, wenn ihnen die Seele alles Guten fehlt, die freie Liebe des Herzens gegen Gott. Denn Gott sieht das Herz an, nicht das äußere Werk. Das Geringste kann vor ihm das Größte und das Größte kann das Geringste sein, je nachdem es ein Werk der selbstlosen Liebe des Herzens ist oder nicht. Denn diese ist die wahre Sittlichkeit. Aber diese fehlt uns Allen von Natur, und an ihrer Statt herrscht in uns die Selbstsucht. Also wenn wir nach Verdienst gelohnt sein wollen, so haben wir nichts zu erwarten und weniger als nichts. Wir brauchen die Gnade. Ist sie etwa des freien Mannes unwürdig? Fragen wir doch unser natürliches sittliches Bewußtsein! Was ehrt einen Mann mehr: seinen Fehltritt, wenn er einen begangen hat, zu bekennen, oder ihn zu leugnen? Wenn er ihn bekennt, so erkennen wir ihn wieder an als einen sittlich Gereinigten und nehmen ihn wieder auf in die sittliche Gemeinschaft und schließen uns wieder mit ihm sittlich zusammen; denn wir stellen ihn uns wieder gleich. Aber wenn er leugnet, wenden wir uns innerlich von ihm ab, wir achten ihn nicht, sondern wir verachten ihn, sein Stolz ehrt ihn nicht, sondern er entehrt ihn, weil er unwahr ist, und die Trennung, welche sein Vergehen zwischen uns und ihn gebracht hat, bleibt. Wie viel mehr ist das Gott gegenüber der Fall! Die Gnade Gottes suchen entehrt uns nicht, sondern erhebt uns und ist des Mannes so gut würdig wie der Frau. Die größten Männer sind auch die demüthigsten gewesen. Wohl, die vorchristliche Zeit wußte nichts von dieser Demuth. Sie kannte nicht einmal das Wort Demuth. Das Christenthum hat die Demuth zur ersten Tugend gemacht, zum schönsten Schmuck im Kranze der christlichen Tugenden und zur Seele des christlichen Lebens. War wohl je ein Mann, der männlicher war als Paulus? Ich weiß keinen. Wenigstens keiner hat mehr gearbeitet als er, und unser Erdtheil kennt keinen größeren Wohlthäter als ihn. Wenn wir aber sein innerstes Herz und die tiefste Empfindung seiner Seele aussprechen wollen, so müssen wir das Wort Gnade nennen. Er ist der Prediger der Gnade wie kein andrer,

und das Bewußtsein der Gnade war die Seele seines Lebens: durch Gottes Gnade bin ich was ich bin. Ich kenne unter allen Menschen keine andern, die ich in der Demuth jenen beiden demüthigsten aller begnadigten gleichzustellen wüßte: der Jungfrau Maria und dem Apostel Paulus. Jene hat ihre Demuth befähigt das Größte zu leiden, diesen das Größte zu wirken. Die Demuth die sich der Gnade beugt ist ebenso die Kraft des Mannes wie der Schmuck des Weibes.

Ich glaube nicht, daß man je einem Menschen eine stolzere Inschrift gesetzt hat als jene welche auf dem Standbild des Kopernikus in Thorn steht: terrae motor, solis coelique stator d. h. er hat die Erde bewegt, die Sonne und den Himmel stille gestellt. Aber mehr noch ehren ihn die Worte christlicher Demuth auf seinem Bild in der Johanniskirche zu Thorn:

Nicht die Gnade, die Paulus empfangen, begehr ich,
Nicht die Huld, mit der du dem Petrus verziehen,
Die nur, die du am Kreuze dem Schächer gewährt hast,
Die nur erfleh' ich.

Wir bedürfen Alle der Gnade. Sie ist für uns Alle eine Nothwendigkeit.

Dürfen wir aber auch auf die Gnade Gottes rechnen? Lassen Sie mich von der Gewißheit der Gnade sprechen.

Das Letzte von Allem wobei unsre Gedanken und Betrachtungen ankommen können, ist der Wille Gottes. Im ewigen Willen Gottes liegen die Wurzeln des irdischen Lebens, in ihm entspringt der Strom der irdischen Geschichte. Alles was sichtbar ist weist uns über sich hinaus auf eine unsichtbare Welt. In ihr müssen wir die Antworten finden auf die Fragen dieses irdischen Lebens. Denn was in dieser sichtbaren Welt vorgeht, hat in jener seine Ursprünge. Die ewigen Gedanken Gottes und die Rathschlüsse seines Willens bilden den verborgenen Hintergrund der sichtbaren Geschichte unsrer Menschenwelt.

Was ist das für ein Wille Gottes?

Das Höchste was wir von Gott denken und sagen können, ist ihn als die ewige Liebe zu denken. Gott ist die Macht, und die Schöpfung der Welt ist das Denkmal seiner Macht. Sie ist gleich bewundernswürdig, wir mögen in die weiten Fernen blicken, in denen unser

Auge endlich Halt machen muß vor der Unendlichkeit, oder ihre Wunder im kleinsten Raum erkennen um zu gestehen, daß auch das schärfste Instrument nicht im Stand ist den unendlichen Reichthum der sich im engsten Raum zusammendrängt auseinanderzulegen. Aber höher als die Macht ist die Liebe. Sie ist die Herrin welcher die Macht nur dient. Sie ist der erste und der letzte Gedanke Gottes, dessen Werke die Macht nur ausführt. Sie ist das eigentliche Wesen Gottes, wie es in allen seinen Offenbarungen sich kundgibt. Sie ist das eigentliche Geheimniß Gottes, das erst das Christenthum uns aufgeschlossen hat. Gott ist die Liebe, die sich gebende, herablassende, mittheilende Liebe. Und ihr Ziel ist die Gemeinschaft des Menschen, die Gemeinschaft unsrer Seelen mit Gott, der ewigen Liebe.

Sie ist der Gedanke der Schöpfung, sie ist das Geheimniß der Vorsehung. Alles was ist und geschieht bildet ein großes System von Mitteln und Zwecken. Das Größte hängt mit dem Kleinsten, das Nächste mit dem Fernsten zusammen. Aber das Ganze wird beherrscht von Einem Gedanken, welcher das große Gewebe der Geschichte bestimmt. Dieser höchste Gedanke Gottes, welcher dem Gang der Geschichte ihr letztes Ziel setzt, dieses Endziel der Wege Gottes — wir nennen es sein Reich, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Das ist aber der Gedanke seiner Liebe.

Wir verstehen die Geschichte erst dann, wenn wir sie von hier aus verstehen. Vieles wird uns stets ungelöst bleiben in dem Gang der Geschichte. Gott ist ein verborgener Gott. Warum er den Einen so führt, den Andern anders, den Einen reich und glücklich begabt, den Andern kümmerlich bedacht zu haben scheint, den Weg des Einen leicht und eben macht, den des Andern rauh und schwer, hier Sonnenschein gibt, dort das Leben mit Trauer umhüllt, diesen in Versuchungen und Gefahren hineinführt, in denen er fast untergehen zu müssen scheint, an einem Andern die Arbeit der guten Mächte des Lebens sich fast erschöpfen läßt —; ferner warum Gott das eine Volk so reich begnadigt, das andere zu einem verkümmerten Dasein verurtheilt zu haben scheint, diesem Macht und Ruhm und Herrschaft gibt, jenem das Loos der Knechtschaft zuweist, dem einen das königliche Siegel des Geistes auf die Stirne drückt, das andere nur wenig über

das Thier hinaus erhoben zu haben scheint, hier das Christenthum die Fülle seiner Segnungen ausgießen läßt, während dort die Nacht des Irrthums die Sinne gefangen hält — das Alles sind Räthsel, die wir nie zu lösen im Stande sein werden. Nicht eher als bis die Geschichte ihr Ziel erreicht haben wird. Dann wird Gott gerechtfertigt erscheinen in allen seinen Werken und seine Wege werden uns licht sein. Jetzt sind wir darauf angewiesen, Gott im Dunkel zu verehren und vor dem Recht seiner Majestät uns zu beugen und zu glauben, daß Gott, auch wo er ungerecht scheint, doch der Gerechte ist. Denn er fordert von einem Jeden nur nach dem Maß dessen, was ihm gegeben ist. Aber so viel uns jetzt auch dunkel sein mag — Eines ist uns jetzt schon gewiß: über allem Wirrsal der Erde thront das ewige Erbarmen. Der Rathschluß der Geschichte ist ein Rathschluß der ewigen Liebe, und das Ziel der Geschichte ist das ewige Reich des Friedens. Diesem Ziel führt Gott die Völker alle entgegen. Das ist die höchste Freude unsres Geistes, wenn wir im Gange der Geschichte der Völker die Spuren dieser Führung Gottes wenigstens ahnend erkennen. Zwar Gott nähert sich dem Ziele nur mit langsamen Schritten. Denn er ist ein Gott der Geduld, unbegreiflicher Geduld; und er thut keinen Schritt vorwärts, bevor die Zeit dazu gekommen ist; in seinem Weltgang ist nichts Gewaltthätiges; jedes Neue das Gott schafft tritt erst ein, wenn das Alte zu seiner Reife gekommen ist. Aber so langsam Gott vorwärts geht, er geht doch dem Ziele entgegen.

Mit dem großen Gang der Weltgeschichte aber ist auch das Leben der Einzelnen verflochten, auch des Geringsten unter seinen Menschenkindern. Es ist Ein Ziel das beiden gesteckt ist. Unser Aller Wege sollen da münden, wo die Geschichte der Völker mündet: in seinem ewigen Reiche. Unser Aller Leben steht unter demselben Gesetze, unter welchem die Geschichte der ganzen Menschheit steht, unter dem Gesetz seiner Liebe, des ewigen Rathschlusses seiner Liebe. Also dieß ist gewiß: Allem was ist und geschieht liegt der Rathschluß der Liebe zu Grunde.

Der Rathschluß der Liebe aber ist gegenüber der sündigen Welt ein Rathschluß der Gnade geworden.

Denn auf dem Wege zum Ziel steht die Sünde des Menschen. Sie hat sich Gott in den Weg gestellt. Nur über ihre Ueberwindung

hin führt ihn sein Weg zum Ziele. Gottes Heiligkeit muß die Sünde richten, aber seine Gnade will sie vergeben. Er vergibt sie indem er sie richtet. Am Kreuz ist unsre Sünde gerichtet worden, am Kreuz ist sie vergeben worden. Das ist der Triumph der Liebe, daß sie aus den Trümmern, in welche die Sünde die Welt Gottes zerschlagen, das Reich der Gnade aufbaut:

Zermalmen konnte er die Welt der Sünden,
Doch ihm gefiels sein Reich darauf zu gründen.

Sein Rathschluß der Liebe ist Rathschluß der Gnade geworden.

Was die Edelsten der alten Welt ahnten — wie es ein Sophokles ahnend aussprach —, daß zur Seite der Gottheit auf dem Throne der Welt die Gnade sitze,[9] das ist uns Gewißheit geworden, denn das Kreuz ist das Zeugniß der Gnade. Die ganze Geschichte der göttlichen Offenbarung ist eine Geschichte der Gnade. Alles Widerstreben der Menschen vermochte sie nicht aufzuhalten in ihrem Gang und ihre Geduld zu erschöpfen. Jeder Schritt vorwärts ist ein Triumph der Gnade über die Sünde der Menschen. Das Kreuz ist der vollendete Triumph. Seitdem ist das Kreuz das Zeichen des Siegs und der Trost im Leiden geworden. Und die Predigt des Evangeliums ist von den Tagen des Apostels an die Predigt vom Kreuze; denn sie ist die Predigt von der Gnade. Dieß Wort von der Gnade ist es, das die Welt überwunden hat und die Herzen erneuert.

Die Gnade ist eine Nothwendigkeit für uns weil wir Sünder sind; die Gnade ist eine Gewißheit für uns weil Gott die erbarmende Liebe ist, und das Kreuz ist das göttliche Zeugniß derselben.

Die Gnade Gottes aber ist eine allgemeine.

Denn diejenigen verkennen das Herz Gottes, welche in vermeintlicher Ehrfurcht gegen das unbedingte Majestätsrecht Gottes seinen Gnadenrathschluß auf die Erwählung Einzelner beschränken und Andere davon ausschließen. Man beruft sich auf einzelne Worte der Schrift, wie etwa jenes bekannte: Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt. Aber dieß Wort spricht nicht vom ewigen Rathschluß Gottes, sondern vom geschichtlichen Erfolg den seine Gnadenanerbietung hat. Nein, vermöchte schon unser Herz diesen Gedanken nicht zu tragen, daß Gott von vornherein die Mehrzahl der Menschen ausgeschlossen

von seinem gnädigen Willen, so vermöchte es Gottes Herz noch weniger, denn Gottes Herz ist größer als unser Herz. Gott hat nicht einzelne Lieblinge, wie etwa die Götter Homers sie hatten. Sein Herz gehört Allen an und Christus ist für die ganze Welt gestorben. Gott will daß allen Menschen geholfen werde, und will nicht daß irgend Einer verloren gehe, und die Stimme des Erbarmens ruft Allen zu: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid. Die Gnade Gottes geht, soweit der Himmel geht, und wer von ihr ausgeschlossen wird am Ende der Tage, der hat sich selber ausgeschlossen. Wie dort das göttliche Erbarmen, wie es in Jesu auf Erden erschien, über Jerusalem klagte: wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel und ihr habt nicht gewollt — so wird auch dann das letzte Wort der ewigen Liebe zu den Verlornen lauten: und ihr habt nicht gewollt. Denn allerdings, zwingen will Gott Niemanden und kann er nicht. Die Freiheit der Menschen muß er anerkennen. Denn er behandelt uns nicht wie Naturdinge, sondern als freie persönliche Wesen. Also muß er uns auch die Freiheit lassen seine Gnade abzuweisen und seiner Liebe zu widerstehen. Wir sollten es nicht über das Herz zu bringen im Stande sein; aber wir sind es. Aber wenn wir uns auch verhärten gegen die Liebe Gottes und lieblos gegen uns selber sind — die Gnade Gottes bleibt doch die allumfassende, unbegrenzte.

Aber freilich, wenn wir die allgemeine Gnade in der geschichtlichen Wirklichkeit der Völker und der Einzelnen nachweisen sollen, so stoßen wir allenthalben auf Widersprüche, in welchen die wirkliche Lebensführung der Menschen mit jener Forderung unsres Herzens und der Gewißheit unsres Glaubens zu stehen scheint. Hier müssen wir die Schranken unsrer Erkenntniß bekennen. Denn in nur allzuvielen Fällen vermögen wir es nicht nachzuweisen, daß der Gott der Geschichte, wie er uns im Leben der Einzelnen wie der Völker erscheint, auch wirklich der Gott der Gnade, der allgemeinen Gnade sei. Den Einen umgibt Gott von Jugend an mit dem Schutze der sorgsamsten, sittlichen Pflege und stellt ihn unter die Einwirkung des religiösen Geistes: den Andern stellt er mitten in Versuchungen und Gefahren hinein und läßt ihn in einer sittlichen Atmosphäre aufwachsen,

die ihn von vornherein dem Verderben weihen zu müssen scheint. Bei jenem scheint es unmöglich daß er verloren gehe, bei diesem scheint es unmöglich daß er gerettet werde. Und wie die individuellen Lebensverhältnisse völlig verschieden sind, so nicht minder die nationalen. Wollen wir es für gleichgültig erklären, ob Einer in einem Volke geboren ist welches die Segnungen des Christenthums in vollem Maße genießt, oder durch seine Geburt einem Lande angehört welches noch kein Strahl des Evangeliums berührt hat? Und welche Gefahren und Versuchungen tragen die Einen in ihrer Natur in sich, von welchen die Andern, glücklicher Angelegten, frei sind! Zu dem Allem werden wir nichts Anderes sagen können als: Gott ist ein verborgener Gott, und der Wille Gottes, wie er sich in den geschichtlichen Führungen der Einzelnen wie der Völker vollzieht, erscheint uns nicht als ein Wille der allgemeinen Gnade sondern nur der Macht. Aber vergessen wir nicht: das berührt nur eine Seite des Menschen. Es ist wahr, es kann uns oft scheinen als sei der Mensch das unfreieste Geschöpf, ganz abhängig von seiner äußeren Lebensstellung, die er sich nicht selbst gegeben hat, und von den übermächtigen Trieben der Natur, die er sich nicht nehmen kann. Und gewiß, wir sind Werkzeuge in der Hand eines Höheren, und er verwendet uns in seinem Dienst nach seinem Wohlgefallen. Aber diese Seite unsres Lebens und Wesens, nach welcher wir Gott gegenüber wie der Thon sind in der Hand des Töpfers, ist nicht der ganze Mensch und nicht die ganze Stellung des Menschen zu Gott. Wir sind mehr als nur dieß und unser Verhältniß zu Gott geht nicht darin auf, daß wir nur willenlose Werkzeuge seiner Macht sind. Hinter dieser ganzen Welt unsres äußeren Lebens steht die innere Welt unserer sittlichen Entschließungen. Hier sind wir frei. Welchen sittlichen Gehalt wir in unser Wollen und Thun hineinlegen, ob wir uns für Gott bestimmen oder gegen ihn, ob wir ihn sein Werk an unsrer Seele thun lassen oder nicht — das ist im letzten Grunde doch Sache unsrer eigenen Entscheidung. Im Innersten unsrer Seele sind wir frei. Wir mögen äußerlich noch so gebunden sein — die Schwingen unsrer Seele bindet keine Gewalt. Ob sie sich aufwärts erheben zu Gott oder in die Tiefe versinken — beide Male sind wir es, deren Wille

die Entscheidung fällt. Wie unsere Entscheidung falle — wir haben es zu verantworten. So sehr auch die äußeren Verhältnisse, so sehr die Umgebungen in denen wir stehen, die Versuchungen denen wir ausgesetzt sind, die Begierden unsrer eignen Natur auf unser sittliches Wesen wirken mögen — alle diese Einwirkungen die wir erfahren, haben eine Grenze, über die sie nicht hinausgehen: das ist die Grenze welche ihnen durch die Freiheit unsres Willens gesetzt ist, wie sie im Wesen der menschlichen Natur, in unsrer Persönlichkeit liegt.

Zu dieser aber hat Gott ein inneres Verhältniß. Es besteht ein geheimnißvolles Band Gottes zu jeder Menschenseele.[10] Ein Jeder erfährt die verborgenen Einwirkungen Gottes in seinem Innersten. Auch wo kein Wort des Heils hingekommen ist, redet Gott doch eine verborgene geheimnißvolle Sprache zur Seele des Menschen. Ein Jeder vernimmt diese Rede Gottes durch sein Gewissen. Einem Jeden ist Gott innerlich nahe; einem Jeden bezeugt sich der Geist Gottes. Ein Jeder versteht es, wenn dieser Geist Gottes in seinem Innern ihn warnt und straft im Verborgenen über die Sünde die er will oder thut. Und ein Jeder fühlt in sich den verborgenen Zug, der ihn über Raum und Zeit und die Güter der Vergänglichkeit hinauszieht zur Welt der Ewigkeit. Den Frieden der Seele zwar findet Keiner auf diesem Weg, und die wahre sittliche Freiheit des geheiligten Willens erlangt Keiner durch dieses Zeugniß Gottes im Gewissen. Vielmehr was es in ihm wirkt ist die Unruhe des Suchens und Fragens nach Gott, ist das schmerzliche Gefühl der sittlichen Ohnmacht und Schwäche und das Verlangen nach Freiheit von dieser Knechtschaft. Aber es macht doch einen Unterschied, ob man in der Seele diesen Geist der Unruhe und des Verlangens zur Geltung kommen lasse, oder ihn unterdrücke und so untergehe in der Eitelkeit der Welt. Es ist doch auch jenes eine Wirkung der göttlichen Gnade, einer allgemeinen Gnade Gottes, die in allen Menschen ihr Werk hat. Diese Wirkung des Geistes Gottes ist ein Unterpfand einer höheren Zukunft.

Und was drängen sonst noch auf den Menschen für sittliche Mächte von allen Seiten ein! Denn alle die sittlichen Lebensordnungen in denen wir stehen, Haus und Volk, Beruf und Freund-

schaft und wie sie alle heißen, sie werden ebenso viele Stimmen an uns, die unsern sittlichen Geist wachrufen und stärken. Zu allem dem aber kommen die zerstreuten Samenkörner einer uralten Wahrheit, welche die Menschheit besessen, wie letzte Strahlen eines untergegangenen Lichtes, welche das Dunkel noch matt erleuchten. Denn wo ist ein Volk, welches von dem alten Erbe der Väter unsres Geschlechts nicht wenigstens etwas gerettet? Zwar verderbt und entstellt und in seiner Wirkung geschwächt; aber auch durch die entstellte Gestalt hindurch scheinen doch noch die Züge ursprünglicher Wahrheit und Schöne, und ganz ohne Wirkung ist nirgends die wenn auch noch so getrübte Erinnerung der Wahrheit.

In diese Welt von sittlichen Mächten, Gedanken und Wirkungen tritt nun das Wort des Evangeliums hinein und ruft alle die schlummernde Sehnsucht des Herzens wach, die in der Tiefe der Seele, oft ohne es zu wissen, nach Erlösung ruft. Wie die Frage Jesu an den Blinden im Evangelium, ob er sehend werden wolle, in ihm den ganzen Schmerz über seine Blindheit erst wieder lebendig machte und den Wunsch seiner Seele, der durch die Gewöhnung des Daseins fast erstorben war, in aller Stärke ihm zum Bewußtsein brachte — ähnlich ist es auch hier. Dieses Verlangen nach Erlösung hilft dem Menschen noch nicht; es ist nicht die Macht der Erlösung selbst; aber es ist die Voraussetzung der Erlösung. Diese Voraussetzung zu wirken, das ist das Ziel der Wege Gottes in der Geschichte der Völker wie in der Lebensführung der Einzelnen. Wir müssen zuerst arm werden in uns selbst, um empfänglich zu werden für den Reichthum der Gnade.

Das war der Weg den Gott die Menschheit führte vor Christus. Gott hat nicht bloß das Heil zubereitet für die Menschheit; er hat auch die Menschheit vorbereitet für das Heil. Jenes in Israel, dieses in der Heidenwelt. Nie hat es Völker gegeben, welche mit den edelsten Gaben des Geistes so reich ausgestattet gewesen wären als jene Völker, welche wir die klassischen nennen. Hier wollte Gott die ganze Fülle der Möglichkeiten offenbaren, wie sie in der menschlichen Natur liegen; aber auch ihre Schranken. Denn so reich ihr Leben geschmückt war mit den schönsten Blüthen natürlichen Gei-

steslebens — das Heil selbst haben sie doch mit dem Allem nicht gefunden, und der wahre Gott, der Gott der Erlösung, blieb ihnen stets „der unbekannte Gott.“ Die Geschichte der Völker ist eine göttliche Erziehung, und das Ziel der Erziehung ist die Empfänglichkeit für die Gnade Gottes; die Bedingung der Empfänglichkeit aber ist die Armuth im Geiste. „Selig sind die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.“ Wir nennen Sokrates den Größten der griechischen Welt, und das Orakel zu Delphi hat ihn für den Weisesten erklärt. Worin bestand seine Größe? und welches war seine Weisheit? Sein Bewußtsein und sein Bekenntniß der Armuth. Das aber war das Ende der Wege Gottes mit der alten Welt überhaupt: das Bekenntniß der Armuth und der Hunger nach einer unmittelbaren Offenbarung der Gnade Gottes. Wir haben eine Reihe von Zeugnissen aus der letzten Zeit der alten Welt, welche alle dieses Bekenntniß der Armuth aussprechen und erkennen lassen, daß sie keine andere Hülfe wissen als die Gnade Gottes. Und selbst die abenteuerlichsten Träume vermeintlicher Offenbarungen, in welche sich auch edle Geister der letzten Tage des Heidenthums verirrten, legen Zeugniß ab für den Hunger der Seele nach einer Offenbarung der Gnade und Wahrheit die nur von Gott stammen konnte.[11] Aber „selig sind die Armen.“

Das ist das Ziel der Wege Gottes auch mit uns. Wir sollen arm werden in uns selber, damit uns Gott erfüllen könne mit dem Reichthum seiner Gnade. Wenn es heißt, daß die Reichen schwer ins Himmelreich kommen, so gilt das nicht minder von den Geistreichen und von den Tugendreichen.

Wir sind so stolz auf unsern Geist und unsre Bildung. Und doch hilft uns das Alles nichts, wenn es sich um die Hauptsache handelt. Wir mögen uns das zeitliche Leben damit verschönern — das ewige erwerben wir uns dadurch nicht. Denn dieß Alles vergeht mit diesem zeitlichen Dasein dem es angehört. Wenn wir uns einmal hinlegen zu sterben, und wir haben nichts woran wir uns halten können, als den Stolz auf unsren Geist und unsre Bildung — es gibt kaum einen traurigeren Anblick als diesen. Und der Stolz auf unsre Tugend ist um nichts besser. Freilich es wird uns

schwer, unendlich schwer, die Rettung unsrer Seele nicht selbst zu erarbeiten und zu verdienen, sondern der Gnade verdanken zu sollen. Aber wir sollten und könnten doch wissen, daß schon in diesem Leben das Beste was wir empfangen und besitzen nicht Arbeit und Verdienst ist, sondern freie Gunst.[12] Allein lieber arbeiten wir uns ab in der mühseligsten Arbeit mit unsrer widerstrebenden Natur und selbst in den schwersten Opfern und Bußwerken, als daß wir unser ewiges Heil der Gnade verdanken — nur damit unser Stolz seine Nahrung finde. Gewiß, den sittlich Trägen wird die Gnade nicht zu Theil; sie fordert Arbeit vorher und nachher. Aber eine Arbeit die zur Demuth führt und nicht zum Hochmuth. Dem Hochmuth bleibt der Eingang in das Reich Gottes verschlossen. Das ist das Ziel der Wege Gottes mit uns Allen, uns zur Demuth zu führen. Eine schwere Arbeit die Gott mit uns hat, eine lange Arbeit unverdrossener Geduld die Gott an uns üben muß; aber sein Gedanke bei einem Jeden von uns, sein Gedanke den er durch alle Mittel, auf allen Wegen die er uns führt zu erreichen sucht: uns demüthig zu machen, um uns empfänglich zu machen für seine Gnade, die allein unser Heil ist und uns zur Wahrheit unsrer Bestimmung führt. Diese Gnade und Wahrheit aber ist in Jesu Christo erschienen.

Vierter Vortrag.

Der Gottmensch.

Die göttliche Antwort auf die Sünde des Menschen ist die Gnade Gottes; die höchste Offenbarung dieser Gnade aber ist Jesus Christus. Aber wer ist Jesus Christus? Das ist die Frage, welche die Welt bewegt hat seit die Kirche den Glauben an ihn zu ihrem Bekenntniß gemacht hat.

Wenn die Christenheit das Höchste und Auszeichnendste was sie von Christus zu sagen weiß aussprechen will, so nennt sie ihn den Gottmenschen. Das ist das Bekenntniß der Kirche. Davon lassen Sie mich heute zu Ihnen sprechen.

Wir fassen Alles, was wir von Christo glauben und bekennen, in dieß Eine Wort zusammen, indem wir ihn den Gottmenschen nennen. Aber fassen wir nicht Unmögliches zusammen? Denn kann man versuchen größere Gegensätze zu vereinigen, als der Gedanke des Gottmenschen uns zumuthet? Und allerdings, die Welt wäre nicht auf diesen Gedanken gekommen. Es ist ein schlechthin neuer Gedanke. Er ist nicht aus dem Geiste der Menschen entsprungen, er ist nicht ihr Erzeugniß. Er wäre nicht, wäre nicht die Thatsache des Gottmenschen gewesen. Nur diese konnte zu dem Wagniß dieses Gedankens den Muth geben. Der Gedanke ist nur weil die Thatsache ist.

Aber ist die Thatsache? Ist Jesus Christus wirklich der Gottmensch? Das ist die Frage die man an uns richtet. Der Christus der Geschichte — sagt man — deckt sich nicht mit dem Christus des Dogma's. Die Kirche lehrt einen andern Christus als er wirklich war.[1] Er war nicht der Gottmensch, also ist er auch nicht so zu denken. So sagt man. Sehen wir zu!

Die Lehre vom Gottmenschen schließt zwei Seiten zur Einheit zusammen, die menschliche und die göttliche. Betrachten wir beide, zunächst wie sie in der Schrift vorliegen.

Nichts ist gewisser, als daß Jesus im vollen wahren Sinne Mensch gewesen. Es ist ein volles ganzes Menschenleben das uns die Evangelien zeichnen. Nicht bloß äußerlich hat er ein Menschenleben geführt, sondern auch in seinem Innersten. Allenthalben blicken wir in die Tiefe eines vollen wahren menschlichen Seelenlebens hinein. Was uns innerlich bewegt, er hat es auch gekannt. Schmerz und Freude, Liebe und Zorn, Eifer und Furcht — sie haben auch seine Seele bewegt. Er war nicht ein schönes Himmelsbild etwa nur, das über der Erde hinschwebte. Er war ein leibhaftiger Mensch, der ein volles Menschenleben auf Erden lebte, ein Leben unter Menschen. Er hat den Einen gezürnt, Andere geliebt und Etliche seine Freunde genannt. Die Verkennung seines Volks hat ihn betrübt, die Feindschaft die er erfuhr war ihm ein tiefer Schmerz; die Liebe und Treue der Andern war ihm Erquickung und Trost; sein gepreßtes Herz gegen seinen Vater auszuschütten im Gebet, oder in den Stunden der Angst befreundete Menschen sich nahe zu wissen war ihm ein Bedürfniß wie uns. Die ganze Welt der Empfindungen, die unsre Seele auf und niederziehen, hat auch seine Seele mannigfaltig bewegt. Und auch das Dunkelste und Schwerste unsres Lebens, der Kampf mit der Sünde, auch dieß hat ihn nicht unberührt gelassen. Er hat Versuchungen zu bestehen gehabt, Versuchungen für sein Wirken, Versuchungen für sein Leiden. Sie haben sich nicht bloß äußerlich ihm genaht, sie sind an sein inneres Seelenleben herangetreten, er mußte sich ihrer innerlich erwehren, er mußte dagegen kämpfen, daß ihn die Sünde nicht wie sie suchte in ihre Kreise ziehe.

Aber hier ist der Punkt wo die Wege seines und unsres Lebens sich scheiden. Denn wenn etwas gewiß ist, so ist es dieß, daß Jesus der Sünde keinen Zutritt in sein inneres Leben verstattet hat. Keinen Augenblick ist der reine Spiegel seiner Seele durch die finstere Macht der Sünde getrübt worden. Das Wesen der Sünde ist die Selbstsucht. Niemals hat die Welt auch nur annähernd ein so selbstlo-

ses Leben gesehen wie sein Leben. Nie hat er auch nur einen Augenblick an sich gedacht, nie auch nur entfernt das Seine gesucht. Es trat ihm nahe genug jenes Mal in der Einsamkeit der Wüste, eigenen Genuß, eigene Ehre, weltliche Herrschaft zu suchen. Es war das fleischliche Messiasbild seiner Zeit welches ihm der Versucher vorhielt. Aber er hat diesen Gedanken keinen Eingang in sein Inneres verstattet, er hat sie mit Entrüstung von sich gewiesen. Der Kleinglaube seiner Jünger, die Unempfänglichkeit der Menge, die Bosheit seiner Gegner hätten ihn wohl können ungeduldig oder verdrossen machen. Aber sie haben ihm nur Seufzer der Klage erpreßt, nie ein Wort der Ungeduld. Jene tödtliche Angst, die ihn in den einsamen Stunden der letzten Nacht überfiel, hätte ihn wohl können von dem schweren Leidensweg zurückschrecken der vor ihm lag. Aber er opferte die Angst seiner Seele im Gebet und überwand die Versuchung durch seinen siegreichen Gehorsam. Er hat alle Versuchungen, welche Gestalt und Stärke sie haben mochten, überwunden durch die sich stets gleichbleibende Heiligkeit seines Willens.

Wir dürfen uns nur das Bild vergegenwärtigen, welches die Evangelien uns von seinem Leben und Wirken entwerfen, um dessen gewiß zu werden, daß hier ein heiliges Menschenleben gelebt worden ist. Das war immer das Ideal der Menschen gewesen. Die Religionen haben davon geträumt, die Philosophen haben nach dem Maß ihrer sittlichen Begriffe ein solches Ideal gedichtet. Plato hat fast mit weissagenden Worten davon geredet, die Stoiker haben ihm den Namen des Weisen gegeben, aber gefunden haben sie ihn nicht und verwirklicht hat das Ideal Niemand.[2] Hier ist es Wirklichkeit, und zwar in höherem Sinne als je in Menschengedanken gekommen. Denn die Heiligkeit Jesu ist die Heiligkeit der Liebe. Die vorchristliche Zeit hat sich etwa eine tadellose Gerechtigkeit oder eine stolze Erhabenheit oder eine unempfindliche Ruhe als ihr Ideal gedacht. Aber daß das Höchste die dienende Liebe und daß die wahre Größe die selbstlose Demuth sei — dieß hat die Welt erst erkannt, als es uns Jesus durch die That seines Lebens lehrte und in seiner Person die Verwirklichung dieses Ideals vor Augen stellte.[3]

Daß er aber ein solcher gewesen — ich wüßte nicht wie man

im Stande sein könnte es zu leugnen. Die Evangelisten haben sich nicht damit begnügt es zu behaupten, daß er ein heiliges Leben gelebt, sondern sie haben es uns geschildert — nach allen Seiten hin geschildert. Und auch das schärfste Auge vermag in diesem Bilde keinen Zug zu entdecken, der einen Schatten auf ihn werfen könnte. Er hat seinen Gegnern vorgehalten, daß sie ihn keiner Sünde zu zeihen vermöchten, und sie haben darauf geschwiegen. Er hat von sich behauptet, und sein Leben ist Beweis davon, daß er mit Gott in einer Gemeinschaft stehe die keine Schranke kennt, auch nicht die Schranke wie sie selbst beim frömmsten Menschen die Sünde zieht. Mit der Autorität eines Menschen, der zwischen sich und seinem Vater keine Sünde weiß, redet und handelt er. Er vergibt den Andern die Sünde — Er bedarf solcher Vergebung nicht. Er hat uns gelehrt täglich zu bitten: Vergib uns unsre Schuld — Er hat nie um Vergebung gebeten, auch nicht in Gethsemane, auch nicht am Kreuz. Wir Alle haben das sittliche Bedürfniß, wenigstens in einzelnen Augenblicken, in ernsten Stunden, in schweren Heimsuchungen uns vor Gott zu beugen und uns gegen ihn schuldig zu bekennen. Man darf sagen: das ist der Maßstab für unsre Sittlichkeit. Nie hat ein Mensch eine solche Last des Geschicks getragen, nie ist einer so in die tiefste Angst der Seele versenkt worden wie Jesus. Aber sich selbst anzuklagen ist ihm nie in den Sinn gekommen. Er hat nur an die Sünde seines Volks gedacht, er hat für sein Volk um Vergebung gebeten, für sich nicht. Wäre auch nur der Schatten einer Sünde in ihm gewesen — in diesen Augenblicken hätte er sich seinem Bewußtsein innerlich nicht entziehen können. Aber sein Bewußtsein ist stets das gleiche: er ist der Erlöser von den Sünden, er ist der Richter der sündigen Welt — er selbst hat keinen Theil an ihrer Sünde. Gerade in den letzten Tagen seines Lebens, in den Tagen seines Leidens, als er, der Verklagte, vor seinen Richtern stand, gerade da erklärt er sich am entschiedensten für den Richter der Welt. Es ist sein Bewußtsein der unbedingten Sündlosigkeit die sich darin ausspricht. Wenn etwas gewiß ist von der Person Jesu Christi, so ist es dieß. Es sind vergebliche Versuche die man gemacht hat, auch ihn unter das Gesetz der Sünde zu stellen.[4]

Man kommt in unlösliche Widersprüche mit der Thatsache seines Bewußtseins und mit den Thatsachen seines Lebens. Steht aber dieß fest, dann ergeben sich die übrigen Sätze der kirchlichen Lehre von seiner Person mit innerer Nothwendigkeit.

Ist Jesus ein Mensch von unbedingter Sündlosigkeit, dann ist er ein Wunder. Denn dann ist er nicht bloß gradweise, sondern wesentlich von allen andern Menschen unterschieden und etwas schlechthin Neues im gesammten Umkreis unsres Geschlechts. Denn das wissen wir Alle: wir dürften alle Zeiten und Räume durchwandern, wir würden keinen sündlosen Menschen auf Erden finden. Denn zu tief — wissen wir — ist die Sünde in die innersten Wurzeln unsres gesammten Daseins und Wesens verflochten, als daß wir darüber auch nur einen Augenblick zweifelhaft sein könnten. Hat es einen Reinen gegeben in der Welt der Sünde, dann ist er ein Wunder. Dann aber muß auch seine Lebensentstehung wunderbarer Art sein. Auch wenn uns die Evangelien das nicht berichteten, was sie uns von dem Wunder seiner Empfängniß und Geburt erzählen, so müßten wir es fordern. Denn das sagen wir uns Alle: auf dem gewöhnlichen Wege wird nie ein heiliger Mensch. Was vom Fleisch geboren ist das ist Fleisch. Soll es zur Heiligkeit kommen, so muß ein neuer Anfang gemacht werden. Und dieser Anfang muß eine That des heiligen Geistes und des demüthigen Glaubens sein — ein sittlicher Vorgang, nicht ein bloß natürlicher.

Es verhält sich mit ihm wie mit dem Christenthum selbst. Denn er ist das Christenthum. Das Christenthum ist nicht ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, sondern eine schöpferische That Gottes. So auch Er. Er tritt hinein in die Gemeinschaft unsres Geschlechts, aber er ist nicht ein Erzeugniß unsres Geschlechts. Er ist ein Zweig am Baum der Menschheit, aber er ist das Edelreis auf diesem Baume. Das heißt: er ist wunderbar entstanden, er ist vom Weibe empfangen und geboren, aber nicht vom Manne gezeugt.

Nur dann auch kann er der sein als den er sich gewöhnlich bezeichnet: der Menschensohn. Was heißt das? Er ist nicht bloß einer unter Vielen; er ist der Menschensohn. Als der Messias ist er das Ziel der Geschichte Israels und die Erfüllung seiner Hoffnun-

gen; als der Menschensohn ist er das Ziel der Geschichte der Menschheit und die Erfüllung der Hoffnung unsres Geschlechts. Er ist es, welchen die Völker suchten, den ihre Träume ahnten, den die Sehnsucht ihres Herzens hoffte, den die Geschichte unsres Geschlechtes meinte, worin sie ihren Abschluß finden sollte, damit er zum neuen Anfang, zum Anfang einer neuen Zeit und eines neuen Geschlechtes der Menschen werde. Das will er sagen, wenn er sich den Sohn der Menschheit nennt. Er blickt über die Grenzen Israels hinaus und faßt alle Völker und Menschen zusammen und bezeichnet sich als ihr gemeinsames Ziel.[5]

Deßhalb ist er auch der Herr der Menschheit. So schildern ihn besonders die drei ersten Evangelien. Nach allen Seiten. Er ist der Herr der Gemeinde Gottes: auf ihn haben die Frommen des Alten Testamentes gewartet; er ist die Erfüllung ihrer Hoffnungen und die Verwirklichung der Weissagungen der Propheten. Er ist der Herr aller Menschen: in ihm soll jede Seele ihre Ruhe finden und jeder Trauernde den Frieden der Erquickung. Und nicht die Einzelnen bloß — die ganze Welt ist an sein Wort gewiesen, und ihr zukünftiges Geschick hängt ab von der Stellung die sie zu ihm einnimmt. Ob man an ihn glaubt oder nicht glaubt, dieß entscheidet über das ewige Loos eines Jeden. Denn die Entscheidung der Ewigkeit liegt in seiner Hand und sein Mund wird das schließliche Urtheil sprechen. Kurz: er ist schlechthin der Herr der Welt und jeder einzelnen Menschenseele. Er hat ein absolutes Verhältniß zur Welt. So reden die ersten drei Evangelien von ihm.[6]

Aber dieses sein Verhältniß zur Welt ruht auf seinem Verhältniß zu Gott. Und hierin liegt das innerste Geheimniß seines Wesens. „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater — heißt es einmal in einer berühmten Stelle bei Matthäus (11,27) —; und Niemand kennt den Sohn denn nur der Vater, und Niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.“ Sein Verhältniß zur Welt ruht auf seinem Verhältniß zu Gott. Was ist das für ein Verhältniß? Er stellt sich der Welt gegenüber mit Gott zusammen. Wie Gott der Welt ein verborgenes Geheimniß ist, so ist auch er es; aber ihm ist Gott keines.

Der Vater und der Sohn — diese beiden sind einander offenbar, aber der Welt sind sie verborgen. Er gehört nicht mit der Welt zusammen, sondern er gehört in das innere Geheimniß Gottes hinein. Es ist nur ein kurzes Wort welches uns der Evangelist berichtet; aber es eröffnet eine weite Fernsicht in den verborgenen Grund seines Wesens. Dieser verborgene Grund seines Wesens, welchen die ersten drei Evangelien mehr andeuten als ausführen — er bildet das eigentliche Thema der evangelischen Schrift des Johannes.[7] Er enthüllt uns diesen verborgenen Hintergrund seines ewigen Wesens. Er zeigt uns die Wurzeln seines Daseins in seiner ewigen Gemeinschaft mit Gott. Diese ist es, die uns hier allenthalben in seinem Leben entgegen tritt. Was uns aber Johannes, was uns Jesus im Bericht des Johannes über sein ewiges Wesen sagt, das ist zusammengefaßt in der Bezeichnung: Gottes Sohn. Es ist nicht bloß sein Beruf, etwa als Messias, wie die Juden wohl dieß Wort gebrauchten, der hiemit bezeichnet wird, sondern der eigenthümliche Vorzug seiner Person. Mögen sonst einzelne Menschen, von Gott besonders berufene oder durch Frömmigkeit ihm nahe stehende Menschen Söhne Gottes genannt werden — er ist der Sohn Gottes schlechthin, wie es keinen andern gibt. Das will sagen: in Gott selbst hat er seinen Ursprung, im ewigen Wesen Gottes; von da ist er ausgegangen und gekommen in die Welt; darum steht er auch in Gemeinschaft des Wesens mit dem Vater; er trägt die Fülle des göttlichen Lebens in sich: er ist das Leben, er ist das Licht, er ist die Gnade und Wahrheit selber; er gehört nicht der Zeit an sondern der Ewigkeit: ehe denn Abraham war ist er, ewig bei Gott, in der Herrlichkeit Gottes und in der Gemeinschaft seiner Liebe. So bezeugt Jesus sich selbst. Und als Thomas den Auferstandenen begrüßt mit jenem Wort, welches der Evangelist bedeutungsvoll an den Schluß seiner Schrift stellt: Mein Herr und mein Gott! da nimmt Jesus dieß Bekenntniß an als den entsprechenden Ausdruck des Glaubens an ihn.[8]

Das ist seitdem das Bekenntniß der Apostel, das Bekenntniß der christlichen Kirche, unser Bekenntniß geworden. Wir nennen ihn Alle unsern Herrn und beugen unsre Knie in seinem Namen.

Das ist die Lehre der Apostel wie sie in ihren Briefen vorliegt, das ist die Sitte der apostolischen Kirche gewesen. Wie der Jude vom Heiden sich dadurch unterschied daß er zu Jehova im Gebet sich wandte, so werden im Unterschied von Heiden und Juden die Christen als solche bezeichnet die den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen. Ihr Gebet zu Jesu ist der Beweis ihres Glaubens an seine Gottheit. Denn nur zu Gott betet man.[9]

Und diese Sitte blieb von den Tagen der Apostel an zu allen Zeiten in der christlichen Kirche. Wenige Jahre nach dem Tode des Apostels Johannes berichtet Plinius, der römische Statthalter Kleinasiens, an seinen kaiserlichen Freund Trajan über die Christen jenes Landes und erwähnt es ausdrücklich als ihre eigenthümliche religiöse Sitte, daß sie Christum als Gott in ihren Lobgesängen verherrlichen. Und der Kirchengeschichtschreiber Eusebius aus der Zeit Konstantins erzählt uns von den vielen Hymnen und Liedern aus den ersten Jahrhunderten, in welchen Christi Gottheit gepriesen werde.[10] Und dieß war der Glaube der Kirche zu allen Zeiten. Ihre Gesänge, ihre Gebete, ihr ganzer Gottesdienst, selbst ihre Kunst sind nicht minder Zeugnisse dieses Glaubens wie ihr Bekenntniß und ihre Lehre. Die Läugnung dieses Glaubens ist nicht das Erste, sondern das Zweite.

Zwar die Läugnung geht nicht minder durch die Jahrhunderte herab. Von jenen judaistisch Gesinnten der ersten Zeit an, welche in Christo nur einen Propheten sahen, bis herab zu den Rationalisten, die seine Bedeutung mit dem Tugendideal zu erschöpfen glaubten, oder bis zu jenen Modernen, die ihm genug zu thun meinen, wenn sie in ihm den religiösen Genius der Menschheit ehren. Aber wenn, wie allenthalben, so auch hier Ursache und Wirkung einander entsprechen müssen, so würde diese Ursache nicht ausreichen um die Wirkung zu erklären. Der Christus der Geschichte muß ein anderer gewesen sein als der Christus der Rationalisten, wenn wir die Thatsache des Christenthums verstehen sollen; und ein anderer auch als der Christus dieser Modernen, wenn er der Erlöser und Versöhner sein soll. Ist er aber dieß nicht, was soll er uns dann? Denn das ist es was wir brauchen, die Versöhnung mit Gott. Die

Versöhnung der Welt aber fordert den Gottmenschen und nicht bloß den religiösen Genius.

Was ich bis jetzt gesagt habe, verehrte Anwesende, sollte dazu dienen, die Thatsache festzustellen, wie sie in der Schrift vorliegt und wie sie die Kirche bekennt. Sehen wir nun zu, wie sich dieselbe rechtfertigt vor unsern Gedanken. Es ist die Nothwendigkeit, die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Gottmenschen, die wir zu betrachten haben.

Aber indem wir daran gehen, wollen wir nicht vergessen, daß wie überall so auch hier die Thatsache nicht abhängt von unserem Denken. Es ist das Bedürfniß des Geistes die Thatsache zu begreifen. Die ganze Geschichte der Lehre der Kirche von der Person Jesu Christi ist eine fortgesetzte Arbeit der Sache mächtig zu werden. Wir werden das Ziel nie völlig erreichen; doch streben wir darnach und wir können es nicht lassen. Aber hinter allen unsern Gedanken steht die Thatsache selbst und der Glaube daran.

W a r u m ist der Gottmensch? Seit man über die Geheimnisse des Glaubens in der Kirche zu denken begonnen, hat man sich diese Frage gestellt. Der Gottmensch darf nicht eine bloß zufällige Thatsache sein; es ist ein Bedürfniß unsres Geistes ihn in seiner inneren N o t h w e n d i g k e i t zu begreifen. Die Frage nach dem Warum? ist in allen Dingen die höchste Frage des Geistes. So auch hier.

Der letzte Grund für die Menschwerdung des Sohnes Gottes liegt in der Sünde der Menschen. Denn die Sünde fordert die Versöhnung und die Versöhnung fordert den Gottmenschen.

Da Johannes der Täufer seine Jünger zu Jesus wies in dessen Nachfolge, da nennt er ihn das Lamm Gottes welches der Welt Sünde trägt. Von da aus sollten sie Jesum verstehen, von da aus sollen auch wir ihn verstehen. Wenn unsre Gedanken durch die mannigfaltigen Einreden die wir hören an ihm irre werden wollen, so ziehen wir uns auf diese Gewißheit zurück: er ist der Erlöser der sündigen Welt. Nichts ist uns als Christen so gewiß als dieß, in ihm unsern Heiland zu wissen und zu glauben. Wollen wir ihn verstehen, so müssen wir ihn von hier aus verstehen. Das ist der Zweck seiner Erscheinung, das ist also auch der Grund seiner Mensch-

werdung: er ist gekommen zu suchen und selig zu machen was verloren ist. Das ist die Predigt aller Apostel, das ist das Bekenntniß der ganzen Kirche. Wenn die Evangelisten uns sein Leben erzählen, so ist die Spitze ihrer Erzählung der Tod Christi. Sie wollen sagen: er ist Mensch geworden um für uns zu sterben. Wenn der Apostel Paulus seine ganze Predigt in Ein Wort zusammenfassen will, so nennt er das Kreuz: ich halte mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten (1 Kor. 2, 2). Wenn der Apostel Petrus sein ganzes Herz aussprechen will, so spricht er von dem Gerechten der gelitten hat für die Ungerechten (1 Petr. 3, 18). Und wenn Johannes in seiner Offenbarung im Geist die himmlischen Chöre vernimmt, so gilt ihr Preis dem Lamm Gottes das erwürget ist und uns erkauft hat mit seinem Blut (Offb. Joh. 5, 9). Die Verkündigung aller Apostel ist Christus der Erlöser. Und die Predigt der Kirche nicht minder. Ihre Gebete aber und ihre Lieder, sie werden nie inniger und wärmer, als wenn sie den Gekreuzigten preisen und vom Haupt voll Blut und Wunden singen. Und selbst die christliche Kunst hat ihren höchsten Triumph stets gesucht in der Darstellung des Angesichts unter der Dornenkrone und des Heilands am Kreuze. Es ist unser ganzes Herz gesagt wenn wir ihn den Heiland nennen, und es ist der höchste Preis der Kirche ihn als den Erlöser zu preisen. Erlösung — das ist die große That der ewigen Erbarmung Gottes, an welcher das Geschick der ganzen Welt, an welcher unser Aller Geschick hängt; das ist die höchste That der Gnade gegen eine sündige und widerstrebende Welt, eine That der freisten, der unverdientesten Gnade. Denn wer will sagen er habe sie verdient? Wir mögen sonst Gedanken des Verdienstes haben — hier müssen sie alle schweigen. „Erbarmung ists und weiter nichts." Erbarmung gegen eine Welt der Sünder. Wir wären verloren ohne diese That der erlösenden Gnade. Wollen wir Jesum Christum verstehen, so müssen wir ihn als unsern Erlöser verstehen.

Allerdings, die Aufgabe Christi ist nicht bloß uns zu erlösen, sondern auch uns der ewigen Vollendung entgegenzuführen. In ihm sollen wir das Ziel unsrer ewigen Bestimmung, soll die ganze

Schöpfung ihr Ziel der Vollendung finden. In jene Welt der Verklärung und der vollkommnen Gemeinschaft mit Gott, in welche er vorangegangen ist, sollen wir ihm nachfolgen, und das Ende aller Dinge ist die große Harmonie der Welt, welche die Sünde des Menschen zerstört hat und er wiederherstellt. Er ist nicht bloß unser Haupt, er ist das Haupt aller Dinge geworden, in welchem die Welt ihre Einheit wieder finden soll. Aber der Weg zu diesem Ziele geht durch die Versöhnung und Erlösung hindurch. Dazu ist Christus Mensch geworden um durch die Erlösung uns zu vollenden.[11]

Lange war er erwartet, von Weitem her war er geweissagt — bis er kam in der Fülle der Zeiten. Denn von Anfang an hat man eine Versöhnung ersehnt und den Versöhner gehofft. Er ist der da kommen sollte. Die Heiden haben ihn geahnt. Sie reden von Erscheinungen der Gottheit auf Erden oder von Erhebungen der Menschen zur Würde der Götter. Es sind Phantasien und Dichtungen, und es fehlt ihnen allen der eigentlich sittliche Kern, der Gedanke der Erlösung. Aber es sind doch Ahnungen der Wahrheit, daß über die Kluft, die den heiligen Gott von der sündigen Menschheit trennt, eine Brücke geschlagen werden müsse, daß Gott zu uns kommen müsse damit wir zu ihm kommen können.[12] Von Alters her hat Gott in Israel sich geoffenbart. Seine ewige Gnade und Wahrheit ist den Menschen nachgegangen, um sie zu sich zurückzurufen und das Band wieder zu knüpfen das die Sünde der Menschen zerrissen. Alle diese Offenbarungen sind Vorstufen und Weissagungen auf eine Offenbarung, in welcher er selbst erscheinen und in sich selbst das Band der Gemeinschaft wieder knüpfen werde. Als die Zeit erfüllet war, da sandte Gott seinen Sohn. Der Grund der Menschwerdung Christi liegt in der Sünde. Fast möchte man versucht sein, mit jenem alten Ostergesang — felix culpa — die Sünde zu preisen, weil sie eine solche Gabe uns erworben, wenn nicht der Jammer der Sünde und der Gedanke an die Verlornen dieß Wort auf unsern Lippen ersterben machen würde. Aber um so mehr sollen wir die Gnade Gottes preisen, welcher die Sünde nur zum Anlaß geworden die ganze Tiefe ihrer Liebe gegen uns zu erschließen. Denn wenn die Sünde mächtig geworden ist, sagt der Apostel, so ist die

Gnade noch viel mächtiger geworden (Röm. 5, 20) — in ihm der als Mittler eintrat zwischen uns und Gott.

Sollte er aber vermittelnd eintreten zwischen beiden, um die Gemeinschaft wieder herzustellen und zu vollenden welche die Sünde zerrissen, so mußte er beiden zugleich angehören. Er mußte mit Gott in vollkommener Gemeinschaft stehen und mit uns, um in seiner Person selbst schon das vollkommene Band zwischen beiden darzustellen, welches das Werk seines Lebens dann knüpfen sollte. Er mußte uns angehören um uns zu vertreten; und doch auch über uns Allen sein: denn durch ihn sollen wir zum Vater kommen. Er mußte mit Gott zusammen gehören um uns zu erlösen; denn das Werk der Versöhnung und Erlösung konnte nur Gottes That sein, und aus der Fülle der göttlichen Gnade sollen wir schöpfen, wenn wir aus seiner Fülle schöpfen. Sollen wir an ihm den haben den wir glauben, den Versöhner und Erlöser von Sünden, so muß Gottheit und Menschheit in Einem vereint sein in ihm. Die Sünde fordert die Versöhnung und die Versöhnung fordert den Gottmenschen.

Aber wie kann dieß beides vereint sein in Einem? Ist der Gottmensch möglich? Sind das nicht ausschließende Gegensätze: Gottheit und Menschheit? Sie wären es, wenn sie einander bloß gegenüberständen wie Unendlichkeit und Endlichkeit, wenn zwischen ihnen nicht auch ein Zusammenhang bestände, wenn wir nicht Gottverwandte wären. Aber wir sind nach dem Bilde Gottes geschaffen, wir tragen das Bild und Gleichniß Gottes in unserm Wesen, wir sind göttlichen Geschlechts. Wenn wir Gott denken, so denken wir ihn nach unserer Aehnlichkeit, und wir denken ihn nicht unrichtig wenn wir ihn so denken. Und wie Gott sich selbst ewig dachte und wollte, so hat er auch den Menschen ewig liebend gewollt, um sich ihm mitzutheilen. Er hat sich für uns gewollt, wir sollen uns für ihn und in ihm wollen.

Es besteht ein Liebesband und Liebeszug zwischen Gott und uns. Zwar ist Gott der Selbstgenugsame und in sich selbst Selige, der keines Andern bedarf zu seiner Seligkeit und Vollkommenheit; aber es ist seine Liebe die ihn herabzieht zu uns, daß er sich uns zuneigt

und mittheilt. Er, den aller Himmel Himmel nicht fassen, hat uns sich zur Wohnung erwählt, worin seine Liebe weilen will. Und in dem Maße als wir ihm ferne getreten sind durch die Sünde, ist seine Gnade uns nachgegangen und nahe gekommen, bis sie sich eingesenkt hat in unser Fleisch und Blut selbst. Daß er das konnte, die Möglichkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, liegt in der herablassenden Liebe Gottes.

Und in der Bestimmung des Menschen. Denn unsere, der Menschen, Bestimmung ist es Gott in uns aufzunehmen und in uns zu tragen, ihn zum Inhalt unsres Denkens und Wollens, unsres ganzen inneren Lebens zu haben. Seit wir diesen Inhalt verloren durch die Sünde, hungert unsre Seele darnach mit dem Leben Gottes wieder erfüllt zu werden. In Jesu sollte die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnen, daß wir aus seiner Fülle Gnade um Gnade schöpfen könnten. Die Möglichkeit der Menschwerdung liegt ebenso im Wesen des Menschen wie im Wesen Gottes.

Aber wie sollen wir die Wirklichkeit des Gottmenschen uns denken? Und werden wir es je erreichen sie uns denken zu können? Es ist ein Bedürfniß unsres Glaubens, nach Erkenntniß zu streben. Aber vergessen wir nicht: es ist nicht unsre Erkenntniß die glaubt, sondern unser Glaube der erkennt. Wer hat jemals Gott wahrhaft erkannt? Wollen wir warten an ihn zu glauben, bis wir ihn begriffen haben? Er ist uns auch ohne das umittelbar gewiß. Unsre Gewißheiten entstehen nicht bloß aus den Gedanken des Geistes. So ists auch hier. Niemand hat das Wesen Gottes je völlig begriffen, Niemand hat das Wesen des Menschen je völlig erkannt. Wie nun? wenn uns im Gedanken Gottes und des Menschen stets Räthsel bleiben werden, so viel wir auch darüber nachdenken, wollen wir uns verwundern, daß auch im Gedanken des Gottmenschen uns nicht alle Räthsel sich lösen wollen? Er wäre nicht der, der er ist, die wunderbarste Erscheinung auf Erden, wenn uns hier kein Geheimniß mehr bliebe.

Wenn wir vom Gottmenschen reden — es sind die größten Gegensätze die wir darin zusammenschließen: Gottheit und Menschheit in Einem vereinet. Es ist ein ungeheurer Gedanke, es ist ein Wort

ohne Gleichen. Ist es ein möglicher Gedanke? Wenn wir die Gottheit Jesu betonen, wird nicht seine wahre Menschheit darüber zu kurz kommen? Oder wenn wir seine wahre Menschheit behaupten, werden wir dann nicht in Gefahr gerathen seine Gottheit darüber zu verlieren? Nach beiden Seiten verirrten sich die Gedanken der Menschen, sobald sie sich der Idee des Gottmenschen zu bemächtigen suchten. Die Einen hielten ihn für einen bloßen Menschen, der nur in besonderem Grade vom Geiste der Offenbarung erfüllt sei. Den Andern war er ein Wesen aus einer höheren Welt, das nur wie eine Erscheinung über die Erde hinging, ohne wirklich unsres Geschlechtes zu sein. Die Kirche hat die Wahrheit des Gottmenschen beiden Irrthümern gegenüber behauptet. Aber lange noch wirkten sie fort in ihrem eigenen Schoße und brachen in wechselnden Gestalten immer wieder hervor. Das gesammte Nachdenken der Kirche über das Geheimniß der Person Jesu Christi im Lauf der Jahrhunderte ist eine stets erneuerte Arbeit, welche jene Irrthümer zu überwinden sucht und die Wahrheit, wie sie die Christenheit in ihrem Glauben von Anfang an getragen, auch im Gedanken und im Wort völlig zu erfassen und auszusprechen sich bemüht.[13] Daß sie dieß Ziel schon erreicht hätte — wer wagt es zu sagen? Wir sind noch auf dem Wege hinanzukommen zur vollen Erkenntniß des Sohnes Gottes (Eph. 4, 13).

Man wird den Gang welchen die kirchliche Lehre und Theologie nahm vergleichen dürfen mit der Geschichte der christlichen Kunst.

Sie kennen Alle jene Christusbilder eines früheren, des sogenannten byzantinischen Typus, welche die Gestalt Jesu mit dem Ausdruck göttlicher Erhabenheit auf den Goldgrund der himmlischen Glorie malen, losgelöst von der menschlichen Gemeinschaft und der irdischen Wirklichkeit. Wir werden Alle sagen: das ist ein symbolischer Ausdruck seiner verborgenen Herrlichkeit, aber nicht eine Darstellung seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Aber freilich noch viel weniger werden jene anderen Bilder uns genügen, welche nach der Art niederländischer Genremaler Jesum in menschlicher Umgebung uns vor Augen führen, aber entkleidet von aller göttlichen Würde und Hoheit. Während jene Bilder die Wahrheit malen wollen,

der auf Kosten der Wirklichkeit, so wollen diese die Wirklichkeit wie-
ergeben, aber auf Kosten der Wahrheit. Das werden wir als die
öchste Aufgabe der Kunst bezeichnen: in der menschlichen Wirklich-
eit uns die göttliche Wahrheit vor Augen zu führen — freilich ein
aum zu erreichendes Ziel, aber auch ein aller Anstrengung würdi-
es Ziel. Aehnlich ist es auch hier. Vielleicht darf man sagen: die
Weise wie unsre alten Lehrer von der Person Jesu Christi reden,
at etwas von jenen Bildern des byzantinischen Typus. Sie sind
om Gefühl der Ehrfurcht eingegeben, und wir erkennen darin Den
vieder, dem unsre Kniee sich beugen, aber wir vermissen doch zu-
veilen die volle Wirklichkeit des Menschgewordenen. Wenn aber die
neuere Zeit diesen Fehler, wie sie meinte, dadurch gut machen wollte,
aß sie die Gottheit ganz untergehen ließ im Menschen Jesus und
um Ersatz dafür diesen schmückte mit erborgten Farben, die sie nach
igener Erfindung ihm lieh, so wendet unser Glaube sich ab von
dieser uns fremden Gestalt.[14] Das ist die Aufgabe unsrer Gedan-
ken, in Jesus den ganzen, vollen, wahren Menschen zu sehen, aber
in seiner Menschheit die Fülle der Gottheit zu schauen — menschlich
Alles und doch auch göttlich.

So hat es der Apostel Johannes gedacht, wenn er das große Wort sprach: Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14); und wenn er diesen Menschgewordenen als die vollkommene Offenbarung des Vaters, als das Leben und Licht der Welt, und seine menschliche Natur als den Träger des ewigen Lebens uns schildert. Es hat sich nicht bloß seine ewige Gottheit in menschliche Erscheinung gehüllt; sondern sie ist von dem Stande des himmlischen Seins übergegangen in die geschichtliche Wirklichkeit menschlichen Daseins, aus dem Leben göttlicher Herrlichkeit in das Leben unsrer irdisch-menschlichen Natur. Das ist der Gedanke welchen Johannes im Sinne hat, wenn er sein Evangelium mit jenen drei berühmten Sätzen beginnt, die wie mit mächtigen Schlägen das Geheimniß seiner Schrift ankündigen: Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Denn was er mit diesen drei

Sätzen sagen will, ist dieß: Uranfänglich war der welcher in der Zeit erschien, bei Gott war der welcher unter uns erschien, Gott von Art war der welcher im Fleisch erschien. Er hat das eine Dasein vertauscht mit dem andern: er hat auf seine Herrlichkeit verzichtet um in unsre Armuth einzutreten; er hat die Ewigkeit verlassen um sich in die Geschichte zu begeben.[15]

Und was er gethan hat da er in die Welt eintrat, das ist die stete That seines Lebens in der Welt gewesen. Es war nicht bloß ein einmaliger Verzicht auf seine Herrlichkeit beim Vater; er hat diesen Verzicht immer wieder bejaht — dort in der Wüste als ihm die zukünftige Weltherrschaft, welche er dereinst antreten sollte, versuchlich entgegen trat, daß er sie eigenwillig an sich reiße; oder jenes Mal als ihn das Volk in der Begeisterung, nach jener wunderbaren Speisung, im Triumph nach Jerusalem führen und auf den Thron Davids setzen wollte, daß er ihr König sei nach ihrem Sinn (Joh. 6, 15); am schwersten aber in jener dunkelsten aller Nächte, als beim Beginne des Leidens die versuchliche Macht, was sie am Anfang durch die Lockung der Hoffnung nicht erreicht hatte, durch die Schrecken der Furcht zu erreichen suchte. Immer war dieß die That seines Willens, daß er statt der gottgleichen Herrschaft, die ihm eigentlich zustand, die Knechtsgestalt eines irdischen Menschenlebens, in die er eingetreten war, immer wieder erwählte und bejahte.

Aber durch diese Knechtsgestalt leuchtete das Licht einer verborgenen Herrlichkeit hindurch. Nicht bloß in seinen Wundern. Es ist vergeblich die Wunder aus seinem Leben zu entfernen.[16] Aber sie sind nicht die Hauptsache. Sie sind selbst nur Erscheinungen seines Erlöserberufs. Und das ist es was wir in ihm suchen: den Erlöser, den Heiland. Nicht die Majestät der göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit ist es die ihm die Herzen gewinnt, die unsre Herzen überwunden hat. Die suchen wir nicht in ihm, die würde uns nichts helfen. Seine Macht steht nur im Dienst seines Berufs und geht nur so weit als sein Beruf. Das ist das Geheimniß des Menschgewordenen: das ewige Leben das unsern geistlichen Tod überwindet, das heilige Licht das die Nacht unsrer Sünde

ertreibt, die Liebe die uns Verlorene sucht und rettet. Hierin be-
eht die Offenbarung seiner Herrlichkeit. Das ist aber die Offen-
arung Gottes. Denn das heißt Gott noch nicht wahrhaft begreifen,
hn als die unendliche Macht verstehen. Das ist der Saum seines
Kleides. Er selbst ist das heilige Leben der Liebe das unsre Seele
üllt und unsern Hunger stillt und unser wesentliches Gut ist. Das
st die Fülle der Gottheit die in ihm wohnte.

Freilich im irdischen Gefäße des Fleisches der Schwachheit. Es war ein Widerspruch zwischen seinem inneren Wesen und seiner äußeren geschichtlichen Wirklichkeit. Nicht bloß durch das äußere Leben Jesu gehen diese Gegensätze hindurch, von der Geburt im Stalle zu Bethlehem an bis zum Tod am Kreuz und zum Begräbniß. Sondern seinem ganzen irdischen Dasein ist dieser Widerspruch zwischen Wesen und Wirklichkeit aufgeprägt. Denn was er seinem Wesen nach war, der ewige Sohn des Vaters Gott von Art, das erschien er nicht; und was er erschien, war nicht die entsprechende Wirklichkeit dessen was er wesentlich war. Aber dürfen wir nicht sagen: in gewissem Sinne ist es bei uns ähnlich? Auch bei uns ist ein Widerspruch zwischen unsrer Bestimmung, die unser Wesen ausmacht, und unsrer Wirklichkeit, die unter dem Gesetz der Hinfälligkeit steht. Wir sind doch nicht in Wirklichkeit was wir in Wahrheit sind. Wir warten aber auf eine Zeit wo wir es sein werden. Da wird der Widerspruch unsres Daseins sich auflösen. Aber bei Christus fand dieser Widerspruch im höchsten Sinne statt. Denn in ihm ist das ewige Leben selbst in die Zeit versenkt, der ewige Sohn Gottes im Fleische der Schwachheit. Es war der stärkste Widerspruch zwischen Wesen und Wirklichkeit den er in seiner Person trug. Und was er in seiner Person trug, hat sich in der Geschichte seines Lebens vollzogen. Immer schneidender wird hier jener Gegensatz. Am schneidendsten in seinem Tode: als das ewige Leben sich in den Tod senkte, um auf diesem Wege unser Leben zu werden. Das schien die stärkste Verneinung, das schien die Vernichtung seines Heilandsberuf zu sein. Darum konnten die Jünger es nie begreifen daß er sterben sollte. Und allerdings, es war das Aeußerste was geschehen konnte. Aber dieses Aeußerste war auch die Wende. Der große

Knoten den die Sünde geschürzt hat — in seinem Tode schlingt er sich am härtesten zusammen; aber eben da löst ihn die Gnade. Auf seinen Tod folgt die Auferstehung und die Verklärung. Hier lösen sich die Gegensätze seines Lebens, hier hebt sich der Widerspruch auf den er in sich trug. Denn der Auferstandene ist nun auch in Wirklichkeit das was er seinem Wesen nach ist. Da ist er nun erwiesen als der der er ist: der Sohn Gottes nicht mehr in Schwachheit, sondern in Kraft. Hiemit hat die Geschichte seiner Person ihr Ziel erreicht, damit sie nun auch unsre Geschichte werde. Denn was er gelebt und gelitten hat, das hat er für uns gelebt und gelitten. In seiner Geschichte vollzieht sich sein Werk, das Werk der Versöhnung. Das war die Aufgabe seines Lebens, das war sein Beruf. Von diesem Werke der Versöhnung lassen Sie mich das nächste Mal zu Ihnen sprechen.

Fünfter Vortrag.

Das Werk Jesu Christi.

Das letzte Mal war es die Person Christi die uns beschäftigte; mein heutiger Vortrag gilt seinem Werke.

Es ist uns geläufig, wenn wir das Werk Jesu Christi beschreiben wollen, von seinen drei Aemtern zu sprechen, dem prophetischen, dem hohenpriesterlichen und dem königlichen Amte.[1] Wir nennen ihn den Propheten, den Hohenpriester und den König im Anschluß an den allgemeinen Beruf, wie er von Gott dem Menschen angewiesen ist, und an das Vorbild Israels.

Denn ein dreifacher ist unser Beruf: Gottes Gedanken und Werke prophetisch zu erkennen und zu bezeugen, das Leben Gott priesterlich zu weihen, und die Welt königlich zu beherrschen. Und dreifach ist das Vorbild Israels in seinen Mittlern zwischen Gott und dem Volk: in seinen Propheten, Hohenpriestern und Königen. Aber die Sünde hat unsern Beruf zu nichte gemacht, und die Geschichte Israels ist nur Weissagung geblieben.

Wozu wir bestimmt waren, hat seine höhere Verwirklichung, und die Weissagung Israels hat ihre schließliche Erfüllung in Jesu Christo gefunden. Er ist der Prophet, der Hohepriester, der König geworden. Mit diesen drei Namen beschreiben wir sein Werk.

Wovon ich heute zu sprechen gedenke, ist sein prophetisches und sein hohepriesterliches Amt.

Dreißig Jahre lang hat er in der Stille gelebt und das Geheimniß seiner Person in seiner Seele verborgen getragen, bis die Zeit seines Berufes kam. Die Zeit vorher war die Zeit seines Werdens, die Zeit nachher war die Zeit seines Wirkens.[2] Es waren nur wenige Jahre die ihm zum Wirken beschieden waren. Aber die Be-

deutung eines Werkes bemißt sich nicht nach der Zahl der Jahre. Ein einziger Augenblick kann eine Offenbarung der Ewigkeit sein. Die drei Jahre der Berufszeit Jesu haben die Welt aus den Angeln gehoben.

Wenn wir uns die innere Entwicklung Jesu vor seiner Taufe deutlich zu machen suchen, so werden wir sagen müssen: das Erste in seiner inneren Entwicklung war das Sohnesbewußtsein, das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft. Aus diesem erwuchs ihm dann sein Heilandsbewußtsein. Denn zuerst mußte er seiner selbst und seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater gewiß sein; dann erst konnte er auch seines Berufes gewiß werden. Jenes Bewußtsein ging ihm auf in seinem inneren Geistes- und Gebetsverkehr mit seinem Vater: da hat er sich, wenn wir so reden dürfen, als den ewigen Sohn des Vaters gefunden; sein Beruf aber trat ihm dann vornämlich aus der Schrift des Alten Testaments entgegen: da hat er den Willen des Vaters, wie er ihm galt, gelesen. Die Taufe war dann der Entschluß die Last dieses Berufes auf sich zu nehmen. Und mit der Taufe begann sein Beruf.

Nicht unangemeldet sollte Jesus auftreten, und nicht unvorbereitet sollte sein Volk sein. Dieß beides war die Aufgabe des Täufers: ihn einzuführen bei seinem Volk und sein Volk vorzubereiten auf ihn. Das Symbol der Vorbereitung war die Taufe Johannis. Zu dieser Taufe kam nun auch Jesus. Dem Willen Gottes, wie er dem damaligen Geschlecht Israels in der Taufe Johannis sich aussprach und galt, unterwarf auch er sich. Aber sie hatte für ihn so viel andere Bedeutung denn für die Andern, als er seiner Person und seinem Beruf nach ein Anderer war denn jene. Was bei den Andern die Vorbereitung auf den Eintritt in das Reich der Gnade war, das war für Jesus die Vorbereitung für die Offenbarung dieses Reiches selbst. Denn seine Taufe durch Johannes bezeichnet nicht bloß eine Stufe im Fortschritt seines messianischen Bewußtseins, sondern eine thatsächliche Wirkung Gottes auf ihn; und sie ist nicht nur eine Willigkeitserklärung Jesu, sich in seinen Beruf zu stellen und die Leiden zu übernehmen, welche, wie er wohl wußte, davon unzertrennlich waren, sondern sie ist zugleich auch die Aus-

rüstung zu diesem Beruf mit dem Geiste Gottes. Aber er sollte den Beruf selbst nicht antreten, ohne sich zuvor bewährt zu haben gegenüber der Versuchung, welche ihm in den fleischlichen Messiasgedanken, wie sie unter seinem Volke lebten, das Zerrbild seines Berufs vor die Seele führte.[3] Indem Jesus die Lockung abwies, das Ziel seines Berufs nicht auf dem Wege des Leidens, sondern auf dem des Genusses und der Ehren zu suchen, entschied er seine Zukunft.

Das war der Eintritt in seinen Beruf.

Die Evangelien schildern uns in mannigfaltigen Bildern seines Lebens seinen prophetischen Beruf. Die Macht seines Wirkens war sein Wort. Von allen Mächten der Erde sind die geistigen Mächte die größten. Ihre Wirkung wird scheinbar oft weit in den Schatten gestellt von der Macht der physischen Mittel. Aber die Erfolge der äußern Gewalt, so glänzend sie auch oftmals erscheinen, verfallen über kurz oder lang dem unerbittlichen Gesetz der Veränderung. Und oft bleibt kaum noch eine Spur von dem übrig, was vielleicht eine halbe Welt anstaunend bewundert, während dem stillen Werke des Geistes ein Hauch der Ewigkeit einwohnt. Die Reiche der Welt zerfallen in Staub, aber aus der Welt des Geistes baut sich ein Reich der Ewigkeit auf. Diesem ist der Sieg verheißen. Das wahre Reich des Geistes aber ist das Reich Gottes, und seine Seele ist die Religion. Christus ist gekommen, ein ewiges Reich der Religion zu gründen durch die Macht seines Wortes.

Was ist das für eine Religion die er gepredigt hat? Er hat nicht bloß die Religion der freien Geister verkündigt, wie man es etwa in Frankreich ansieht, oder das Judenthum zum griechischen Humanismus verklärt, wie man es in den Philosophenschulen Deutschlands darstellt, er hat auch nicht bloß das Ideal der Menschheit vor Augen stellen wollen, wie ihn etwa gewisse Theologen verstehen, sondern er hat die Gnade Gottes gepredigt. Alle jene andern Erklärungen vergessen eines, und zwar die Hauptsache: sie lassen die Sünde außer Betracht. Aber die Sünde des Menschen fordert die Gnade. Sie ists die wir brauchen. Sollte Jesus der Prophet der Menschheit sein, so mußte er die Gnade predigen. Und wer kennt seine Worte, wie sie die Evangelien uns aufbewahrt haben, und weiß das nicht,

daß er der Prediger der göttlichen Gnade ist? Sie ist der Hauch der über allen seinen Worten schwebt, sie bildet das Geheimniß der Macht die sie auf die Gemüther der Menschen ausüben. Wohl, er redet vom Reiche Gottes; aber es ist das Reich der Gnade. Es gibt nichts Ergreifenderes als solche Rufe der Lockung: Kommet her zu mir Alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Was uns darin so ergreift ist der Ton der Gnade, der aus dem Herzen Gottes stammt und in unsre Herzen dringt. Die Krone seiner Gleichnisse — wenn es erlaubt ist so zu sprechen — ist jenes berühmte Gleichniß vom verlornen Sohn. Aber das ganze Gleichniß ist nichts als eine mächtige Predigt der Gnade. Man kann nichts Wunderbareres lesen als jene Seligpreisungen, mit denen die Bergpredigt beginnt. Aber was hier so wunderbar zu uns redet, ist die Stimme der Gnade. Das Wort Jesu ist die Predigt der Gnade.

Aber aus den Worten dieser suchenden und rettenden Gnade spricht der Geist der Heiligkeit, der strengsten, unerbittlichsten Heiligkeit. Denn das ist das Wesen Gottes. Gott ist die Liebe, aber die heilige Liebe. Ist Jesus die Offenbarung Gottes, so muß er die Offenbarung ebenso der göttlichen Heiligkeit sein wie die der ewigen Liebe — beides in Einem. Durch keine Rücksicht läßt er sich bestimmen von der Strenge seiner Forderung (z. B. Luk. 14, 26. 33) irgend etwas nachzulassen, weder durch die Rücksicht auf Personen, noch durch die Rücksicht auf Erfolg. Es mag sein wer es will — sein Wort lautet gegen Alle gleich. Und wären es seine Mutter und seine Brüder — er kennt nur den Gehorsam gegen sein Wort (Mark. 3, 31 ff.); und auch den vordersten unter den Aposteln straft er mit denselben Worten, mit denen er seine Feinde straft (Matth. 16, 23). Und ob auch ein großer Theil seiner Anhänger von ihm abfällt — wie in jener kritischen Zeit, ein Jahr vor seinem Tode (Joh. 6, 66): — er mildert mit keinem Worte die scheinbare Herbigkeit seiner Rede. Mag auch die ganze Sache die er vertritt darüber zu Grunde zu gehen scheinen, mag es ihm selbst das Leben kosten — er läßt nicht das Geringste von der Unerbittlichkeit seiner Forderung nach und macht der Trägheit des Willens und dem fleischlichen Sinn des Volkes auch nicht das mindeste Zugeständniß. Man möchte

zuweilen versucht sein seine Rede rücksichtslos zu nennen, wenn man nicht auch durch die scheinbare Herbigkeit der Form den tiefen Schmerz seiner Seele durchfühlte, welche es weiß daß sein Wort zurückstoßend wirkt, und welche doch nichts davon nachlassen kann. Diese wunderbare Mischung von Liebe und Strenge, wie sie uns in seinen Worten so ergreifend berührt — sie ist die Wirkung des Geistes der Heiligkeit, der jedes seiner Worte durchweht und sein ganzes Wirken erfüllt.

Diese Heiligkeit war es, welche die **Katastrophe seines Lebens** herbeiführte. Es müßte nicht diese Welt eine Welt der Sünde sein, wenn nicht seine ganze Erscheinung und sein Wort die Gemüther der Menschen bis in den tiefsten Grund erregt und allen Haß wider die Wahrheit, welcher in der Menschenbrust schläft, aufgeweckt hätte.[4] Es ist Täuschung zu glauben, daß die Wahrheit ohne Weiteres Beifall finden, daß sie je die Massen für sich gewinnen werde in dieser sündigen Welt. Wohl, es ist ein Sinn für Wahrheit in der Menschenseele; aber es ist auch ein Widerspruch gegen die Wahrheit in uns, und dieser ist stärker als jener. Es ist wahr, Christus hat Liebe gefunden, Liebe die bis zum Tode getreu blieb, aber noch viel mehr Haß. Vom ersten Tage bis zum letzten wuchs beides, die Liebe wie der Haß. Aber der Haß war mächtiger und hat — wenigstens äußerlich — triumphirt. Ich weiß nicht was demüthigender für unser Geschlecht sein könnte als diese Thatsache, daß eine solche Liebe wie sie in Jesus offenbar geworden ist, einen solchen Haß hervorrufen und erzeugen konnte wie er ihm zu Theil wurde; und daß diese himmlische Reinheit das Zeichen sein mußte, wider das sich alle Leidenschaften vereinigten. Wenn etwas irre machen könnte an der Menschheit, so wäre es diese Thatsache. Zwar irre werden sollen wir nicht, aber demüthig in unsern Gedanken und bei uns erwägen: was dazu gehört um eine Menschheit, die einer solchen That fähig ist, für Gott zu gewinnen. Und man sage nicht: das war Israel. Mit dem Fanatismus des Juden hat sich die Gewissenlosigkeit des Heiden vereinigt. Und wer will behaupten daß sein eigenes Volk die Probe besser bestanden haben würde? Was mit Jesu geschehen, es ist nur die höchste Spitze der

Erfahrungen die alle Zeiten gemacht haben. Die Zeugen der Wahrheit sind stets Märtyrer der Wahrheit geworden. Das Zeugniß der Wahrheit brachte Jesum in den Tod, und der Prophet ist zum Märtyrer seines Berufs geworden.

Aber sein Tod ist mehr als Martyrium; er ist das Opfer für die Sünde unsres Geschlechts.

Es war nicht genug die Gnade nur verkündigen, er mußte sie uns auch erwerben. Der Weg zur Gnade Gottes ist ein Opferweg. Zwischen uns und Gott steht unsre Sünde. Die Sünde wird beseitigt und der Weg wird frei nur durch das Opfer der Sühne.

Alle Religionen haben Opfer.[5] In ihnen spricht sich allenthalben das Bedürfniß der Versöhnung aus und die Erkenntniß, daß der Weg zur Versöhnung die Sühne sei und das Mittel der Sühne das Opfer. Das ist ein Grundgedanke in allen Religionen und der Mittelpunkt aller Kulte. Wie man auch darüber urtheilen möge, man muß wenigstens die Thatsache anerkennen, und ihre Allgemeinheit fordert zum Nachdenken auf. So viel Irrthum sich auch damit vermischt haben mag, Gedanken der Wahrheit müssen jener religiösen Sitte doch zu Grunde liegen. Dieß ist gewiß: zu allen Zeiten hat das religiöse Bedürfniß der Menschen die Versöhnung mit Gott als den Hauptbestandtheil der Religion angesehen. Soll das Christenthum die absolute Religion sein, so muß es die Religion der Versöhnung sein. Das Christenthum muß die Erfüllung dessen bringen was jene suchten. Die vorchristlichen Religionen sind eine Weissagung auf das Christenthum, ihre Opfer eine Weissagung auf das Opfer Jesu Christi. Wir verstehen die Opfer erst, wenn wir uns auf die Höhe Golgatha's stellen. Und was uns, von hier aus verstanden, die Opfer sagen, ist dieß: für das durch die Sünde verwirkte Leben muß ein unschuldiges Leben eintreten zur Sühne. Wir wissen aber: dieß ist Wahrheit geworden in Jesu. Was wir verschuldet, hat er gut gemacht; er ist das Opfer geworden für unsre Sünde. Dieß ist der Mittelpunkt des ganzen Christenthums.

Aber war dieß Opfer eine Nothwendigkeit?

Seine Nothwendigkeit liegt in Gott selber. Denn Gott ist die Heiligkeit und die Liebe, beides zumal. Als der Heilige haßt er die

Sünde und zürnt er dem Sünder; als die Liebe will er sein Heil. Als der Heilige will er nichts wissen vom Sünder, als die Liebe will er ihn selig wissen. Als der Heilige ist er sein Richter, als die Liebe will er sein Retter sein. Wie der Mensch in Wirklichkeit ist, so zürnt er ihm; wie er ihn ewig in Christo gewollt hat, so liebt er ihn. Beides steht in Gott einander gegenüber, beides fordert sein Recht. Zwar die Liebe triumphirt schließlich über den Zorn, denn sie ist das Ewige in Gott; aber nur auf dem Wege der Heiligkeit, das heißt auf dem Wege des sühnenden Opfers.

Man hat oftmals gefragt: kann Gott nicht ohne Weiteres vergeben?[6] Wozu braucht es einer Sühne? Wir müssen erwidern: kann Gott sich selbst verläugnen? kann er aufhören der Feind der Sünde zu sein und ihr Richter? Und wenn er aufhörte dieß zu sein, so würde unser Gewissen nicht aufhören es zu fordern. Es lebt ein Gesetz der Gerechtigkeit in unserm Gewissen, ohne welches unser Gewissen aufhören würde Gewissen zu sein. Dieß ist es, welches die Sühne verlangt. Wir würden irre werden an aller Gewißheit unsres sittlichen Bewußtseins, wenn Sünde ohne Weiteres vergeben werden könnte. Das wäre eine falsche Liebe eines Vaters gegen seinen Sohn, welche die Versündigungen desselben ignorirte als wäre nichts geschehen. Wir würden das sittliche Bewußtsein unsrer Kinder verwirren und zerstören, wenn wir ohne Weiteres mit Vergebung bei der Hand wären. Es muß die Versündigung erst wieder gut gemacht werden.

Aber wie soll sie das? Durch nachfolgende Besserung nicht. Denn gut zu sein und zu handeln ist ohnedieß Pflicht. Dadurch wird nicht die vorhergehende Verschuldung aufgehoben. Und ehe das schuldige Kind den Gehorsam der freudigen Liebe leisten kann, muß es zuvor schon der Vergebung gewiß sein. Erst dann weicht der Druck von seinem Gemüth und der Bann von seinem Gewissen der es bindet. Ehe es aber Vergebung empfangen kann, muß es den Schmerz über die Sünde in ihren Folgen durchgemacht haben. Der Weg zur Vergebung ist ein schmerzvoller. Ich muß es erfahren was es ist um meine Sünde, ich muß sie fühlen in ihren Folgen, und schmerzvoll fühlen; dann erst kann meiner Bitte um Vergebung

die Gnade antworten mit der Verzeihung. Nicht ohne Weiteres kann Gott vergeben, nicht ohne Weiteres die Sünde beseitigen, daß sie uns nicht mehr von ihm trenne. Es muß die Sünde ihre Folgen vollziehen; wir müssen sie schmerzvoll empfinden. Wir empfinden die Folgen der Sünde schmerzvoll als die verdiente Strafe der Sünde. Nur auf diesem Wege des schmerzvollen Leidens wird die Sünde gesühnt.[7]

Aber die wahre Sühne kann nicht der Sünder selbst leisten. Denn er bleibt stets ein Sünder in Gottes Augen. Er müßte erst aufhören ein Sünder zu sein, wenn er die Sünde sollte wahrhaft wieder gut machen können. Die wahre Sühne kann nur der Unschuldige leisten, welcher stellvertretend eintritt für den Schuldigen. Christus ist das Sühnopfer für uns geworden, denn er ist zugleich unser Stellvertreter geworden.

Und auch dieß ist ein allgemeiner Gedanke des sittlichen Bewußtseins in der Menschheit, daß für den Schuldigen der Unschuldige eintreten muß. Auch in der Heidenwelt finden wir Ahnungen dieser Wahrheit. Die größten Tragiker Griechenlands, wenn sie die sittlichen Konflikte zum härtesten Knoten geschlungen haben, so lösen sie diesen — Aeschylus in der Prometheussage, Sophokles in der Oedipussage — durch den Gedanken der Stellvertretung.[8] Was dort dämmernde Ahnung war, ist Wahrheit und Wirklichkeit in Christo. Christus ist das stellvertretende Opfer für unsere Sünde geworden.

Aber kann es eine Stellvertretung geben, hier wo es sich um sittliche Schuld und Strafe handelt? Kann einer für den andern eintreten und genugthun? Ist Stellvertretung möglich?

Durch alle Stufen des menschlichen Lebens geht die Idee oder vielmehr die Thatsache der Stellvertretung hindurch. Der Mann ist das Haupt des Hauses: er denkt, er sorgt, er arbeitet für das ganze Haus, oder soll es wenigstens; er eignet sich Wohl und Wehe, die Anliegen und die Bedürfnisse des Ganzen und aller Einzelnen an; nicht bloß äußerlich, er nimmt es innerlich in das Leben seiner Seele auf, oder soll es wenigstens. Und wiederum, wie sich in ihm das ganze Haus zusammenfaßt, so gehen die Wirkungen von ihm

über auf alle übrigen Glieder des Hauses; an seiner Stellung, an seiner Ehre oder Unehre nehmen Alle Theil. Was ihn trifft, trifft Alle; unter dem was er Uebles thut leiden Alle; der sittliche Adel seines Lebens adelt Alle. Sie sind Alle in ihm zusammengefaßt; er ist das Haus selbst. Was vom Manne gilt, gilt in ihrer Weise nicht minder von der Frau, von der Mutter. Das macht die Mutter zur Mutter, daß sie Wohl und Wehe, Freude und Leid der Glieder des Hauses in ihrem Herzen trägt als ihr eigenstes persönliches Erlebniß. Diese innerlichste Aneignung, diese seelische Mitempfindung, dieses eigenste Tragen im Herzen macht sie zur Seele des Hauses, in welcher die mannigfache Bewegung des häuslichen Lebens ihre sammelnde und beruhigende Stätte findet, und von welcher der wohlthuende Hauch des Friedens wieder ausgeht auf Alle. Und was vom Hause gilt, das gilt in ähnlicher Weise von jeder Gemeinschaft. Jede Gemeinschaft fordert eine Zusammenfassung, in welcher sie ihre Einheit findet, ein Haupt das sie repräsentirt, das stellvertretend für sie eintritt. Und diese Stellvertretung, wo sie richtiger Art ist, ist nicht bloß ein natürliches, sondern ein sittliches Verhältniß. Dadurch daß Einer innerlich die Sache einer Gemeinschaft zu seiner eignen macht und in sein innerstes Leben aufnimmt, wird er zum Vertreter dieser Gemeinschaft. Er verkörpert die Idee der Gemeinschaft, er leistet ihre Aufgabe, er trägt das Ganze in seiner Seele, er lebt das Leben des Ganzen und das Ganze lebt von ihm. Dieses Gesetz erstreckt sich bis ins Einzelne. Keiner dient dem Andern, Keiner hilft dem Andern wahrhaft, der sich nicht innerlich in den Andern versetzt und dessen Bedürfniß in sein inneres Seelenleben aufnimmt. Wir können sagen: alle Liebe hat etwas Stellvertretendes; denn sie eignet sich innerlich an was des Andern ist. Es gibt ein stellvertretendes Handeln, es gibt ein stellvertretendes Leiden der Liebe für Andere, in welchem die Liebe innerlich und äußerlich in gewissem Sinne auf sich nimmt was auf den Andern ruht und so für dieselben eintritt.[9]

Es ist ein Wort des Aristoteles, daß alle edlen Männer sich zum Schmerz hinneigen.[10] Das ist nicht bloß das Gefühl von der Schwere ihres Berufs das auf ihnen lastet: es ist noch etwas An-

deres, es ist das innere Mitfühlen und sich Eins wissen mit dem Leid der Menschheit der sie dienen. Nur die Selbstsucht löst sich innerlich los von dem Andern und spricht: was geht das mich an? Die Liebe verbindet innerlich mit einander und eignet sich das an was des Andern ist. Und je göttlicher die Liebe ist, um so mehr. Je edler ein Mensch ist, je mehr in ihm der Geist der Liebe lebt der aus Gott ist, um so mehr nimmt er den Schmerz der Menschheit in seine eigene Seele auf und trägt ihn innerlich mit und macht ihn durch. Wir können sagen: in allen wahrhaft großen Menschen ist etwas Stellvertretendes. Denn die wahre Größe besteht in der Liebe, und die Liebe macht das was des Andern ist zum Eigenen. Wenn die Propheten Gottes im Alten Testamente klagen und zürnen über die Sünde ihres Volks, wenn wir ihren Worten abfühlen wie der Schmerz um ihr Volk durch ihre Seele geht, so ist das nur weil sie sich eins wissen und fühlen mit ihrem Volke und die Sünde und Schuld desselben nicht als etwas Fremdes achten, sondern sich selbst aneignen. Ueberall ist es die Liebe die dieses Band der inneren Gemeinschaft schlingt, welche auch den Unschuldigen in die Reihe der Schuldigen stellt, weil er mit ihnen zusammengehört, weil er mit ihnen auch zusammengehören will.

In Jesu ist aber die vollkommene, ist die absolute Liebe erschienen, und zwar für Alle. Er gehört nicht bloß seinem Volk, er gehört der Menschheit an. Mit dieser schließt er sich innerlich zusammen. Sie ist in ihm zusammengefaßt; denn er ist ihr Ziel, ihr Haupt, ihr Repräsentant: er ist der Menschensohn. So sammelt er denn auch in sein großes weites reiches Herz den ganzen Schmerz der Menschheit, das ganze Leid derselben, das Leid ihrer Sünde und Schuld. Von Anfang an, sobald sich sein Bewußtsein entwickelte, wußte er daß in ihm die Fäden der Menschheit und ihrer Geschichte zusammenlaufen, daß er die alte Zeit abschließen und eine neue beginnen sollte, daß er der Menschensohn sei. Und was er wußte daß er sei, das wollte er auch, wollte es auch in seinem inneren Empfindungsleben. Er identificirte sich mit der Menschheit. Er konnte sprechen: die Menschheit bin ich. In ihm sollte sich ihre Geschichte vollziehen.

Jeder Fortschritt aber geschieht durch Schmerzen, jeder Schritt vorwärts auf ihrem Wege fordert Opfer. Denn es kann das Neue nicht eintreten ehe die Schuld des Alten bezahlt ist. Weil unser Weg ein Weg der Sünde und Schuld ist, darum ist es auch ein Weg der Leiden und Opfer. Denn wie jede That ihre Folgen nach sich zieht, so fordert auch die Sünde und Schuld der Menschheit ihre Konsequenzen. Diese Konsequenzen müssen sich vollziehen. Nicht eher kann das Alte überwunden und das Neue begonnen werden. Das ist eine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit und ein Postulat auch unsres Gewissens. Hat sich der Knoten unsrer Geschichte in Christo geschlungen, ist er die Zusammenfassung unsres Geschlechts, die Wende unsrer Geschichte, der Weg ihres Fortschritts, so müssen auch alle Konsequenzen unsrer Sünde und Schuld sich auf ihn sammeln und an ihm vollziehen — äußerlich und innerlich. Er mußte eintreten unter die ganze Last unsrer Schuld und ihrer Folgen, sie tragen und büßen, und mußte ihre Empfindung aufnehmen in das innere Leben seiner Seele. Auf diesem Wege allein konnte er unsre Rettung vollbringen. Denn dieß ist der Weg der sittlichen Nothwendigkeit. Durch Recht und Gerechtigkeit mußten wir erlöst werden, nicht durch Willkür. Denn die Willkür ist nicht sittlich. Wohl, es ist die Liebe die uns erlöste, aber die Liebe des Heiligen, die in sich selbst das Gesetz der sittlichen Nothwendigkeit trägt. Und diese sittliche Nothwendigkeit fordert die Sühne auf dem Wege des Leidens, welches die Folgen der Sünde trägt und büßt. Darum also ist Christus das stellvertretende Opfer geworden für unsre Sünden, um dadurch der Versöhner und Erlöser zu werden. „Gott hat den der von keiner Sünde wußte für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit die vor Gott gilt“ (2 Kor. 5, 21), d. h. unsre Sünde, die nicht sein eigen war, hat Gott ihm zugerechnet und an ihm heimgesucht; damit seine Gerechtigkeit, die nicht unser eigen ist, dann uns zugerechnet werden könne. Er hat die Folgen unsrer Sünde getragen.

Die Folge der Sünde aber ist Gottes Zorn. Denn Gott wäre nicht die heilige Liebe, wenn er nicht der Sünde zürnte. Denn Gott liebt nur was ihm gemäß ist; er liebt in uns nur sein eigen

Bild; so wie er uns will, so liebt er uns. Er würde uns nicht lieben so wie er uns will, wenn er gleichgiltig wäre gegen die Verderbung seines Bildes in uns. Die Sünde ist die Verderbung seines Bildes, die Sünde ist der Widerspruch gegen Gott, ist die Verneinung Gottes. Gott wäre nicht der er ist, wenn er nicht die Sünde verneinte die ihn verneint. Das ist der Zorn Gottes. Nicht etwas Leidenschaftliches, nicht etwas Heftiges nach Menschenweise; sondern der Widerstreit seiner Heiligkeit gegen den Widerspruch der Sünde. Der Zorn ist die Kehrseite seiner Liebe. Kein Mensch liebt in Wahrheit die Heiligkeit und kommt vorwärts auf dem Wege der Heiligkeit, wenn er nicht die Sünde, wenigstens die Sünde in ihm selbst, haßt und bestreitet und sich selber, dem Sünder, zürnt. Gott aber ist der schlechthin Heilige. Er wäre es nicht, wenn er jene falsche Zärtlichkeit wäre, die nicht im Stande ist zu zürnen. Dieß ist Folge der Sünde, die ihren Widerhall in unsrem eigenen Bewußtsein hat. Dieser Folge der Sünde der Menschheit hat sich Jesus untergeben.

Von Anfang an, von seiner Menschwerdung an, durch sein ganzes Leben hindurch, bis zu den erschütternden Thatsachen seines Endes hat er sie getragen.

Schon daß er in dieses Leben der Leiden und Uebel hereintrat, war eine Folge unsrer Sünde. Vollends dann sein Beruf. Denn es war ein Beruf der Leiden den er übernahm, von der Versuchung an deren er sich erwehren mußte, durch alle die Verkennungen und Anfeindungen hindurch die er zu ertragen hatte und welche seiner Seele Seufzer der Klage erpreßten, bis zu seinen letzten Stunden, in welchen Leiden über Leiden sich auf seinem Haupte sammelten—: in allem dem trug er unsre Last, die Folge unsrer Sünden. In seinen letzten Stunden aber ist das Alles zusammengetroffen was in seinem Leben sich vorbereitet hatte.

Aber was soll ich von seinen letzten Stunden sagen? Keine Rede vermag auch nur entfernt dem Gewicht der Sache nahe zu kommen. Lassen Sie mich nur mit wenigen Worten auf die Bedeutung dieser Thatsachen hinweisen.

Es war Nacht als Jesus die Stadt verließ nach Gethsemane hinauszugehen. Hier begann sein letztes Leiden und der Kampf seiner Seele.

Eben noch hatte Jesus sich den Weinstock genannt, der durch seine Kraft die Jünger halte und trage, die in Glaube und Liebe an ihm hangen wie die Reben am Weinstock. Und nun sucht er selbst bei ihnen Trost und Hülfe, wenigstens den Trost ihrer Gemeinschaft — und sieht sich von ihnen verlassen. Es ist das erste, es ist das einzige Mal in seinem Leben daß er bei Menschen Erleichterung sucht. Sonst hat er die Menschen zu sich gerufen: er wolle sie erquicken. Und aus seiner Fülle — sagt der Apostel — haben wir alle genommen Gnade um Gnade. Jetzt sucht er bei Menschen Erquickung; aber sie lassen ihn Alle im Stich. Er ist allein, auch innerlich allein, ohne Einen der ihm tragen hilft, ohne Einen auch nur der ihn kennt und was er durchzumachen hat versteht, ja nur ahnt.[11] Dieser Schmerz des Verlassenseins, des Alleinstehens in der weiten, weiten Welt, dieser Schmerz kam noch hinzu zu der inneren Angst die seine Seele überkam. Wir wissen Alle daß Jesus keine Redensarten gemacht hat. Wir mögen die Sitte haben, zum Ausdruck unsrer Empfindungen Worte zu wählen die weit über das Maß unsrer wirklichen Empfindung hinausgehen. Wir wissen das und machen darnach unsere Abzüge bei dem was wir hören. Es sollte nicht so sein, aber es ist so. Bei Jesus — wissen wir Alle — ist es nicht so. Er ist die Wahrheit auch im kleinsten Worte. Wenn dieser nun zu seinen Jüngern klagt: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, wenn er mit diesen Worten sagt daß ihm das Herz brechen möchte vor Schmerz und Angst — welch eine Fluth der Schmerzen und Beängstigungen muß dann auf ihn eingestürmt sein!

Was war es was ihn innerlich so erbeben machte? Es war der Leidensweg den er zu gehen hatte, es war der Tod der ihm bevorstand. Aber merkwürdig! Viele sind in den Tod gegangen ohne Furcht. Warum nicht auch er?[12] Ich rede nicht von denen welche die Empfindung in sich ertödtet und ihre Seele abgestumpft haben gegen die Wahrheit der Thatsache. Es gibt eine Gleichgiltigkeit gegen den Tod mit welcher man sich selbst belügt. Denn wer wahr sein will, der muß es bekennen, daß der Tod der König der Schrecken ist. Und wer es nicht bekennt, der ist entweder erstorben in seiner Empfin-

dung oder er ist unwahr gegen sich selbst. Von diesen spreche ich nicht. Aber wie viel Märtyrer sind freudig in den Tod gegangen und haben Gott dafür gepriesen! Jesus aber hat Geschrei und Thränen zu dem geopfert der ihm vom Tode aushelfen konnte, wie der Hebräerbrief sagt (5, 7). Aber er war mehr als Märtyrer. So schreckenvoll für uns der Tod auch ist, er ist doch für uns, wie wir nun einmal sind, etwas Natürliches. Wir tragen ihn von vornherein in uns und haben ihn verdient. Bei Jesus war er der absolute Widerspruch zu dem was er war. Denn er war das Leben selbst, er war der Fürst des Lebens. Es ist das Widersprechendste was sich denken läßt, daß das Leben selbst in den Tod gegeben wird. Freilich um durch den Tod hindurch den Weg des Lebens zu bahnen; aber doch durch den Tod hindurch. Er war in der unbedingten Gemeinschaft mit seinem Vater. Es war das Widersprechendste was sich denken läßt, daß er der Heilige, der in ewiger und unlöslicher Gemeinschaft mit dem Vater stand, sich der finsteren gottfeindlichen Macht des Todes und seines Fürsten überlassen sollte. Freilich, um gerade auf diesem Wege die Gemeinschaft mit Gott für uns herzustellen; aber doch auf diesem Wege der Trennung von Gott. Es war ein Riß durch das innerste Wesen Jesu Christi. Das war es was ihn so im Innersten erzittern machte.

Aber es war mehr als der Tod. Er sah es im Geiste und er fühlte es voraus, wie hier in dem was man ihm anthat die ganze Sünde und Bosheit der Menschheit sich vereinigte. Der ganze finstere Grund unsres sündigen Herzens, der ganze Abgrund der finsteren Leidenschaften unsrer Seele trat hier zu Tage. Der alte Kampf zwischen dem Guten und Bösen, wie er durch die ganze Geschichte hindurch geht, faßt sich hier zusammen in seiner ganzen Stärke und in seiner einschneidendsten Schärfe. Wenn wir lernen wollen was im Menschen ist, so müssen wir hieher blicken. Hier können wir sehen wessen wir fähig sind. Denn es ist vergeblich, wenn wir versuchen wollen uns auszunehmen. Gewiß, Jesus Christus ist unsere Liebe und nicht unser Haß. Aber er ist es nur, weil er den Haß unsres Geschlechtes getragen hat. Daß wir innerlich nun so anders zu ihm stehen, das ist doch erst geworden und durch ihn geworden.

Was wir in der Leidensgeschichte Jesu sehen, das ist ein Gemälde von unsrer Seele wie sie an sich selber ist. Israel und die Heidenwelt hat sich hier die Hand gereicht, der Hohepriester und der römische Statthalter, das Volk der Religion und das Volk der Weltherrschaft; wir können sagen: Kirche und Staat haben sich da verbündet im gemeinsamen Haß wider den Heiligen Gottes. Das war es was Jesum so im Innersten erschütterte, daß ihm in dem Geschick das ihn betraf die ganze Macht und Größe der Sünde entgegen trat. Daß die Menschheit, welche er liebte wie nie ein Mensch geliebt hat, diese Liebe mit diesem Haß zu erwidern im Stande sei, daß dem Bösen eine solche Macht über die menschlichen Gemüther gegeben sei.

Aber auch das war es nicht allein. Denn hinter allem dem stand der Wille seines Vaters. Dieser war es der ihn in diese gottfeindliche Gewalt dahin gab, der in allem dem das Gericht der Sünde auf ihn legte und ihn tragen ließ, der in seinem Leiden unsre Sünde heimsuchte um sie so zu sühnen, der ihn nicht bloß durch die Sünde, der ihn auch für die Sünde der Menschheit leiden ließ. Das war es was ihm sein Leiden so schwer machte, daß ihm sein Herz darüber zu brechen drohte. Dawider half nur eines: daß er im Gebete sich die Erkenntniß der Nothwendigkeit dieses Leidensweges errang. Nicht bloß die Erkenntniß der äußeren Unvermeidlichkeit. Diese Erkenntniß macht nicht ergeben sondern nur resignirt; sie verhilft nicht zum Sieg sondern nur zum Verzicht des Besiegten. Vielmehr nur die Erkenntniß der inneren Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit der göttlichen Liebe konnte ihm innerlich über die Schwere der nächsten Stunden hinweghelfen. Diese Erkenntniß und die Ergebung die hieraus erwuchs machte ihn siegreich; die Erkenntniß, daß an uns der Kelch nur dann vorübergeht wenn Er ihn trinkt, daß die Sünde nur so gesühnt wird daß Er sie büßt, büßt indem er sie erfährt in dem was er erfuhr, daß es die Folgen der Sünden sind, welche durch seinen willigen Gehorsam zu Thaten der Wiederherstellung werden sollten.[13]

Und er ging dem Verräther entgegen, und übergab sich selbst den Händen seiner Häscher, und sprach vor dem Hohen Rathe selbst das Bekenntniß aus das ihn verurtheilte, das Bekenntniß seiner

Gottessohnschaft; und vor dem weltlichen Richter wollte er lieber schweigen, als etwas sagen was dessen Furcht hätte steigern und ihm den Tod ersparen können. So hat er, was er erlitt, zu seiner eigenen That gemacht, und da er hätte mögen Freude haben erwählte er sich das Kreuz, wie der Hebräerbrief sagt (12, 2).

Von jeher hat sich der Scharfsinn der Menschen erschöpft in der Erfindung von Qualen. Ein Denkmal dieses traurigen Scharfsinns ist das Kreuz. Von Karthago aus war es nach Rom gekommen, von Rom aus auch nach Palästina. Es war eine Vereinigung der qualvollsten Schmerzen. Nur Sklaven und gemeine Verbrecher strafte man damit. Hier den Heiligen Gottes, die Offenbarung der göttlichen Liebe. Israel verlangte die Strafe, der heidnische Arm vollzog sie.[14]

Sechs Stunden lang hing der HErr am Kreuz und hatte seine Schmerzen erfahren. Wie mit einem dunklen Schleier, so lautet der Bericht, verhüllte der Himmel die schmerzvolle Szene. Nie wird es uns gelingen den Schleier zu heben, welcher die inneren Schmerzenserlebnisse der Seele Jesu in diesen Stunden verhüllt. Aber etwas Ueberwältigendes hat es zu sehen, daß er auch jetzt die Liebe ist, die fürbittende, die vergebende, die sorgende Liebe. Er bittet für seine Feinde, er verkündigt dem Schächer am Kreuz die Vergebung und die Theilnahme am Reiche Gottes, er übergibt seine Mutter dem Jünger den er lieb hatte. Er ist bis zuletzt die Offenbarung der Liebe. Die Offenbarung der Liebe da er keine Liebe erfuhr, weder von Menschen noch auch von Gott. Denn auch Gott war ihm innerlich in seiner Empfindung ferne getreten. Wohl war es ein unzerreißbares Band das ihn an den Vater knüpfte, und auch jetzt, wo es wie Fluthen des Zorns über sein Haupt zusammenkam, war er der Sohn der Liebe. Aber die Empfindung seiner Seele war nicht die Empfindung der Liebe, sondern des Verlassenseins von Gott. Das sind in dem Leben der Gläubigen die schwersten Stunden, wenn Gott ihnen innerlich ferne getreten zu sein scheint, und sie sich verlassen von ihm dünken müssen und sprechen: ich suchte den meine Seele liebet, ich suchte aber ich fand ihn nicht. Was bei uns im schwachen Nachklang stattfindet, das war bei ihm im voll-

sten Grade. Wir können es ihm nicht nachempfinden, wir vermögen nicht es begrifflich auseinanderzulegen, aber ahnen können wir, wie es ihm zu Muthe war, aus dem Aufschrei seines geängsteten Herzens: Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen!

„Fürwahr — so schildert der Prophet mehr als 700 Jahre vorher sein Leiden als wäre er unter dem Kreuze selbst gestanden — fürwahr er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen. Er ist um unsrer Missethat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet" (Jes. 53).

Gott ist am größten in seiner Herablassung. Tiefer konnte die göttliche Liebe nicht herabsteigen, als daß sie sich bis in diese äußerste Folge unsrer Sünde senkte, daß sie dieses Erleiden in ihr eigenes inneres innergöttliches Leben aufnahm, daß Gott in dieser Weise sich selbst aneignete was unser war, damit uns zugeeignet werden könnte was sein ist. Diese That der Liebe ist seitdem die Freude der Christen geworden und das Kreuz das Bekenntniß der Christen.

Der alten Welt ist das Kreuz das Zeichen der Schmach, uns ist es unsre Freude und Trost und Ruhm.

Es gibt nichts was widersprechender wäre zu allen natürlichen Gedanken, als das Kreuz. Wir können einen Gott der Majestät verstehen, wir können eine Offenbarung Gottes in den großen Geistern der Menschheit begreifen; aber daß die höchste Offenbarung der Tod am Kreuze gewesen — nichts geht schärfer wider alle unsre Gedanken. „Den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit" — sagt der Apostel (1 Kor. 1, 23). So ist es noch immer. Und doch hat gerade die Predigt vom Kreuze die Welt überwunden. So viel man dem Widerspruch des natürlichen Denkens gegen das Kreuz Zugeständnisse macht, so viel schwächt man das Christenthum und beeinträchtigt seine Wirkung. Nur das Christenthum des Kreuzes ist der Sieg über die Welt. Und es hat gesiegt. Auf den Ruinen der alten Kaiserpaläste in Rom hat man vor etlichen Jahren eine Zeichnung gefunden, welche den Gekreuzigten darstellt. Mitten aus

der Zeit des Kampfes heraus redet die rohe Zeichnung an der Wand zu uns, ein Denkmal der Bewegung der Gemüther. Ein heidnischer Diener des Kaisers verspottet seinen christlichen Genossen mit dieser höhnenden Zeichnung. Sie gehört etwa der Zeit um 200 an. Es ist weitaus das älteste Kruzifix das wir haben. Aber dieses älteste Kruzifix ist ein Spottkruzifix. Christus ist zum widerlichen Zerrbild gemacht, vor welchem der anbetende Christ steht mit der Aufschrift: Alexamenos — so hieß der verspottete Christ — betet seinen Gott an.[15] Wir sehen: der Gekreuzigte und die Predigt von ihm ist der Spott der Welt gewesen. Und doch hat dieser die Welt überwunden. In dem großen Kampfe zwischen Heidenthum und Christenthum war das Kreuz das Zeichen des Sieges. Ob jene Erzählung wahr ist oder nicht, daß Konstantin vor dem entscheidenden Kampf mit Maxentius in den Wolken des Himmels das Kreuz gesehen mit der Ueberschrift: in diesem Zeichen wirst du siegen — mag sie ein Gedicht sein, so ist sie doch Wahrheit in der Form der Dichtung: das Kreuz war die Macht des Siegs. Und es wird diese Macht bleiben. Soll das Christenthum die Welt überwinden, es wird sie nur überwinden als die Predigt vom Kreuze, nicht durch die Zugeständnisse an das natürliche Denken.

Es ist wider alle natürliche Logik, daß Gott sich bis zu dieser Tiefe erniedrigen solle, daß seine höchste Offenbarung der Tod am Holze der Schmach ist — es ist wider alle Logik des natürlichen Denkens. Aber es ist die höchste Logik der Liebe. Und die Liebe behält Recht wider die Logik des bloßen Verstandes, denn sie hat die höhere Logik der Wahrheit.

Wunderbare Paradoxie! Das Zeichen der tiefsten Schmach ist das Zeichen der Herrschaft und des Trostes geworden. Auf den Höhen der Erde steht das Kreuz; unter den Menschen ist es das Zeichen der Ehre und der schönste Schmuck; den Christen aber ist es der Ort wo ihre Gedanken sich sammeln und ihre Herzen sich begegnen. Wollen wir Gott wahrhaft verstehen, so müssen wir ihn vom Kreuz aus verstehen; denn hier ist die Heiligkeit und die Liebe Gottes in Einem. Und suchen wir die Gemeinschaft mit Gott, so müssen wir sie am Kreuze suchen. Denn hier ist das Gericht der

Sünde die uns von Gott trennt, und hier ist die Offenbarung der Liebe die uns mit Gott einigt. Deßhalb, so lange Christen auf Erden sein werden, das heißt bis zum Ende der Tage, wird ihr Bekenntniß lauten: der am Kreuz ist meine Liebe.

Aber jetzt ist er auf dem Thron der Majestät. Davon gedenke ich das nächste Mal zu sprechen.

Sechster Vortrag.

Der Abschluß des Heilswerks und die Dreieinigkeit.

Wir haben das letzte Mal Jesum bis zum Tode am Kreuz begleitet. Begleiten wir ihn heute auf seinem Wege von der Tiefe zur Höhe, auf den Thron der Majestät!

Mit seinem Tode war der Widerspruch der sich durch sein ganzes Leben hindurchzieht, der Widerspruch zwischen seinem ewigen Wesen und seiner geschichtlichen Wirklichkeit, so groß geworden als er nur werden konnte ohne die Einheit des göttlichen Lebens selbst aufzuheben. Dieser Widerspruch forderte eine Auflösung, in einem Lebensstande, in welchem seine geschichtliche Wirklichkeit mit seinem inneren Wesen selbst eins und der entsprechende Ausdruck desselben war. Seitdem die Sünde in der Welt ist, ist dieß das Gesetz der sittlichen Weltordnung, daß der Weg zur Höhe durch die Tiefe, durch die Spannung der Gegensätze zur Harmonie des Daseins führt, per crucem ad lucem, durchs Kreuz zur Krone. Wir hoffen alle ein Leben der Verklärung, wo alle Gegensätze dieses Daseins sich zur Harmonie auflösen werden. Aber der Weg zu dieser Zukunft geht durch den Tod hindurch, durch diese höchste Spannung der Gegensätze. Aber wir wissen auch daß jenseits des Todes das Leben der Ewigkeit steht. Die Bürgschaft dieser Gewißheit ist Jesus Christus. Er ist gestorben um aufzuerstehen zum vollendeten Leben der Verklärung. Dieß ist die Auflösung der Gegensätze seines irdischen Daseins. Von hier aus fällt das Licht rückwärts und vorwärts. Deßhalb ist alles an seiner Auferstehung gelegen. Sie ist die Grundlage des Christenthums.

Aber freilich — kaum etwas Anderes bildet in gleichem Grade einen Gegenstand der Angriffe wie der Vertheidigung in den religiö

sen Kämpfen der Gegenwart, wie die Frage der Auferstehung Jesu Christi. Denn sie ist die entscheidende Frage. Ist Christus auferstanden, dann ist sein Leben, ist seine Person ein Wunder. Ist er nicht auferstanden, dann gehört er den Schranken des Natürlichen an und das Christenthum ist ein Erzeugniß des natürlichen Geistes.

Man leugnet die Auferstehung aus dogmatischen Gründen. Die Kritik — sagt man — muß Alles natürlich erklären. Das ist eine Lebensfrage für die Kritik. Also kann Jesus nicht auferstanden sein. Man muß — sagt man — unserem Geschlechte und dem modernen Bewußtsein nicht ein wunderbares Christenthum zumuthen. Denn das wäre ein Widerspruch zum modernen Bewußtsein.[1]

Aber das Christenthum ist ein Widerspruch zum Natürlichen wie es in Folge der Sünde ist; und der Christ ist ein Widerspruch zum natürlichen Menschen wie er in Folge der Sünde ist. Wohl, der Christ ist die Wahrheit des Menschen, aber nur weil er der Bruch mit dem alten Menschen ist. Was aber vom Christen gilt, das gilt auch vom Christenthum. Es ist vor Allem das Gericht über das bloß natürliche Denken. Nur auf diesem Wege offenbart sich seine höhere Wahrheit. Wer die Paradoxie des Christenthums streichen will, der streicht das Christenthum selbst, und wer kein Evangelium haben will das in den Augen des natürlichen Menschen eine Thorheit ist, der will das Evangelium überhaupt nicht. Wer glaubt dem Christenthum zum Sieg über die Welt zu verhelfen indem er seine Wunderbarkeit daran gibt, der schneidet ihm die Sehnen seiner Kraft durch. Auf dem Wege der Concessionen hat es die Welt nicht erobert.

Es sind dogmatische oder philosophische Gründe aus denen man die Auferstehung leugnet. Aber die Frage ist eine Frage der Geschichte, nicht der Philosophie. Es handelt sich um ein Faktum, nicht um eine Ansicht. Fakta kann man nicht mit Gedanken und Anschauungen umstoßen, sondern nur durch geschichtliche Beweisführung. Stellen wir zuerst das Faktum fest.

Die Jünger haben an die Auferstehung Jesu geglaubt; sie haben alle daran geglaubt; sie sind mit diesem Glauben in die Welt hinausgezogen, haben mit ihrer Versicherung daß sie den Auferstan-

denen gesehen und mit ihm verkehrt, die Welt überwunden und bekehrt, und haben sich auf diesen Glauben tödten lassen. Dieß ist ein Faktum das Niemand bestreitet, das noch Niemand bestritten hat. Die Frage ist nur: wie erklärt man dieß Faktum?[2]

War es Täuschung? War der HErr etwa nicht wirklich gestorben, sondern nur in Ohnmacht gesunken, und ist nach kurzer Zeit vom Scheintod erwacht und aus dem Grabe wieder zum Leben hervorgegangen? So half sich der alte Rationalismus, und selbst der Scharfsinn Schleiermachers hat diesen Ausweg nicht verschmäht. Aber er ist unmöglich, und die scharfe Kritik von Strauß hat ihn wohl für alle Zeit unmöglich gemacht. Es ist wohl vielleicht ein oder etliche Male vorgekommen, daß man einen Gekreuzigten noch vor dem Sterben vom Kreuze herabnahm und durch sorgsamste Pflege und ärztliche Kunst sein Leben erhielt. Aber daß einer, der sechs Stunden diese Todesqualen erlitten und aus der Todesermattung wieder zum Leben erwachte, daß ein Solcher mit seiner gebrochenen Kraft und mit der Todesschwäche die ihn völlig hülflos und der sorgsamsten Pflege bedürftig machen würde — daß ein Solcher auf seine Umgebung den Eindruck eines Siegers über Tod und Hölle machen, und sie zu fröhlicher Siegesgewißheit und Hoffnung des höheren Lebens entzünden und mit einem Schlag aus der Nacht der Trauer und der Zweifel zum weltüberwindenden Glauben erheben würde — dieß anzunehmen hört auf verständig zu sein und wird Thorheit.

Das Erwachen aus Scheintod reicht nicht aus, den Glauben der Jünger zu erklären.

So haben es etwa die eigenen Gedanken der Jünger gethan? War es ihr Glaube daß Jesus der Messias sei, welcher die Auferstehung als nothwendige Folgerung forderte und so allmählich zur Einbildung, daß er wirklich auferstanden sei, fortschritt? So sucht man sich jetzt zu helfen. Aber wie ist das möglich? Nicht das war die Logik: weil Jesus der Messias ist so muß er auferstehen, und weil er auferstehen muß so ist er auferstanden, und so glaubt man denn, man habe den Auferstandenen gesehen und mit ihm verkehrt. Vielmehr das war die Logik: weil Jesus gestorben war,

war man irre geworden an seiner Messianität (Luk. 24, 21) und wurde derselben nicht eher wieder gewiß als bis man der Auferstehung gewiß war. Nicht war die Messianität der Grund für die Gewißheit der Auferstehung, sondern die Gewißheit der Auferstehung wurde der Grund des Glaubens an den Messias (z. B. Ap.-Gesch. 2, 32. 36). So liegt es offen vor in der Schrift. Und wäre auch die Auferstehung Jesu ein Gedicht der Jünger gewesen, entstanden auf dem Weg ihres Nachdenkens, — so wäre wenigstens dieß gewiß: in wenigen Tagen hätte sich diese Revolution ihrer Gedanken und Stimmung nicht vollzogen. Und irgend welche äußeren Fakta wären auch dann noch nöthig.

Das erkennt man auch an. Man kommt jener inneren Veränderung der Gedanken der Jünger mit gewissen Vorgängen zu Hülfe. Es ist die Vision die man zu Hülfe ruft. Die Jünger sahen nicht den Auferstandenen, sie glaubten ihn nur zu sehen. Ihre große Erregung steigerte sich bis zu Gesichten ihrer Phantasie. Die Frauen fingen an, die Männer folgten nach. Wie kamen sie darauf? Weil das Grab leer war? Gewiß, das Grab war leer am Sonntag Morgen. Wie kam es daß es leer war? Und welcher Gedanke mußte den Jüngern näher liegen: daß der HErr auferstanden sei, oder daß man seinen Leichnam fortgenommen? Wenigstens Maria Magdalena, von deren Exaltation man uns so viel sagt, hat nur diesen zweiten, nüchternen Gedanken gehabt (Joh. 20, 13). Und hätten auch die Frauen Gesichte gesehen — aber die Männer (Luk. 24, 22 f.), diese Männer des praktischen Lebens, diese Fischer Galiläas mit gesunden Sinnen und starken Nerven? Und jene Fünfhundert auf deren Zeugniß sich Paulus beruft (1 Kor. 15, 6)? Und die ganze christliche Gemeinde der Urzeit, welcher nichts ferner war als visionäre Zustände und Erscheinungen eines krankhaft erregten Nervenlebens? Es ist unmöglich.

Und der Apostel Paulus? Man hat die verzweifeltsten Anstrengungen gemacht sein Zeugniß zu beseitigen. Man hat ihn zu einem Nervösen, zu einem Epileptischen gemacht.[3] Als ob man dann nicht eine viel schwerere Aufgabe übernähme — zu erklären wie aus einer solchen krankhaften Quelle ein so bis in den Kern gesundes

Geistesleben und eine so gesegnete Lebensarbeit hervorgehen könne. Und wie will man ihn selbst dann erklären? Nichts widersprach mehr seinen Gedanken. Als er den HErrn sah, es war nicht die Frucht etwa seiner inneren Entwickelung, es war ihm wie ein Gericht seines ganzen bisherigen Lebens; wie ein Donner Gottes hat es ihn zu Boden und seine ganze pharisäische Theologie ihm über den Haufen geworfen. Seine bisherige Welt war ihm in Trümmer zerschlagen, eine neue ging ihm auf im Geiste. Von einem solchen Wendepunkt des ganzen Lebens weiß man wohl, ob er ein wirkliches Ereigniß ist oder ein Traum. Diese Thatsache hat über ihn entschieden. Seitdem ist er ein Prediger des Auferstandenen, und die Auferstehung ist ihm der Grund und der Beweis des gesammten christlichen Glaubens. „Ist Christus nicht auferstanden so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden, so sind auch die, welche in Christo Jesu entschlafen sind, verloren“ (1 Kor. 15, 17. 18). Entschiedener, unmißverständlicher kann man nicht sprechen. Ist die Auferstehung Täuschung, dann ist das Christenthum Täuschung, wenigstens das Christenthum der Apostel und der heiligen Schrift, und man muß ein neues erfinden. Aber es ist unnöthig. Denn wenn eine geschichtliche Thatsache gewiß ist, so ist es die Auferstehung Jesu Christi.

Und nicht bloß aus geschichtlichen Gründen, sondern auch aus inneren Gründen. Ist Jesus selbst eine Ausnahme von der Regel, was will dann die Regel als Instanz gegen die Auferstehung?[4] Vielmehr sie ist gefordert, von seiner Person und von seinem Werk. Von seiner Person: denn dem was er war mußte auch der Stand seines Lebens entsprechen. Dieß war der nothwendige Ausgang seines irdischen Lebens. Wie kann das Geschick dessen der das Leben selbst war in Tod ausgehen, und das Leben dessen der Gottes ewiger Sohn war in der Tiefe enden und ferne von Gott. Er wäre nicht der gewesen der er doch war, wäre er im Tode geblieben. Der Tod war der Widerspruch zu seiner Person. So mußte der Tod dem neuen Lebensstande weichen welcher von seiner Person gefordert war. Und von seinem Werke. Sein Beruf war die Versöhnung und Erlösung. Unser Glaube an die Versöhnung hat nur

dann göttliche Berechtigung, wenn ihn Gott durch die That erwiesen als unsre Versöhnung. Die Auferweckung war dieser göttliche Thaterweis, daß die Sünde vergeben ist. Und die Erlösung ist nur dann vollendet, wenn die Macht des Todes durch die siegreiche Macht des Lebens überwunden ist in seiner Auferstehung. Diese ist seitdem die Grundlage unsrer Hoffnung.

Die Auferstehung Jesu Christi ist nicht bloß aus geschichtlichen Gründen gewiß, sie ist nicht minder aus inneren Gründen gewiß.

Aber das christliche Bekenntniß fährt fort mit den Worten: aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters.

Jesus Christus beherrscht die Zeiten. Er ist die Macht der Welt und ihrer Geschichte geworden. Nicht bloß im Sinne einer allgemeinen Geistesmacht. Es ist nicht bloß der Geist des Christenthums, wie er mit dem allgemein menschlichen Geistesleben sich vermählt hat, welcher die Welt beherrscht. Er würde dann nicht eine Macht der inneren Erneuerung und sittlichen Wiedergeburt sein. Es ist nicht bloß eine Nachwirkung der Person Christi, welche in den Schwingungen des Lebens, das von ihm ausgegangen, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt und so einem Jeden sich mittheilt der in den Umkreis seiner Wirkungen eintritt.[5] Christus ist nicht bloß eine Größe der Vergangenheit, sondern eine lebendige Macht der Gegenwart. Als er von seinen Jüngern Abschied nahm, schied er mit den Worten: Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Er ist zu Gott gegangen um uns nahe zu sein. Er hat die Schranke des Raums hinter sich gelassen um allenthalben gegenwärtig zu sein. Er ist aus dem Kreise der Jünger geschieden um bei seiner Gemeinde aller Zeiten und Orte zu sein. Das Christenthum ist nicht bloß eine Sache oder eine Weise des Denkens oder eine Sitte des Lebens, sondern ein persönliches Verhältniß, das persönliche Verhältniß zu Jesu Christo. Denn Jesus Christus ist nicht bloß einmal der Mittler gewesen der unsre Gemeinschaft mit Gott vermittelt hat. Er ist bleibend unser Mittler. Er will sich nicht überflüssig machen noch für überflüssig erachtet werden. Unsre Gemeinschaft mit Gott ist stets durch ihn vermittelt. Das ist das

Christenthum. Und ein jeder Christ weiß, daß ein jeder Fortschritt im Christenthum ein Fortschritt im persönlichen Verhältniß zu Jesu Christo ist. Wir dürfen gewiß sein: so viel uns Jesus Christus innerlich gleichgiltig wird, so viel kommen wir als Christen innerlich zurück, denn soviel kommen wir Ihm innerlich ferne. Denn Er will uns nahe sein nur damit wir ihm nahe seien.

Seit er von der Erde geschieden ist, hat für ihn die Zeit einer höheren Gegenwart und einer höheren Wirksamkeit begonnen. Er beherrscht die Zeiten und er will die Herzen beherrschen.

Alle Geschichte muß ihm dienen. Das ist der nächste Eindruck welchen der Gang der Weltgeschichte einem jeden Einsichtigen macht, und zugleich das tiefste Verständniß welches die eindringendste Forschung gewinnt, zu erkennen, das Alles, Großes und Kleines, einem Ziele zustrebt, einem Ziele welches nicht Menschen der Geschichte gesetzt haben, sondern welches ein Höherer in der Hand hat, dem Ziele des Reiches Gottes und Jesu Christi. Denn welcher Verständige zweifelt daran daß das Christenthum noch einmal Weltreligion werden wird? Was heißt das aber anderes als daß Aller Knie sich beugen sollen in dem Namen Jesu Christi? Diesem Ziele dient Alles, das Böse so gut wie das Gute, die Fortschritte des menschlichen Geistes nicht minder wie die Siege der Sittlichkeit. Die göttliche Weltregierung ist in den Dienst Jesu Christi gestellt; Er löst die Siegel der Zukunft.

Aber es ist nicht bloß das Gesammtleben der Menschheit in welchem er sein Werk hat. Es ist nicht minder das Leben des Einzelnen. Denn seine Heimat ist nicht bloß die Welt und ihre Geschichte, sondern mehr noch das Herz und das innere Seelenleben des Einzelnen. Hier will er wohnen und wirken. Und sein Werk, das er in den Einzelnen hat, ist daß er das Heil, welches er zur geschichtlichen Thatsache für die Welt gemacht und in seiner Person beschlossen und niedergelegt hat, in das innere Leben jedes Einzelnen hineinführen und zu einer Thatsache seines Seelenlebens machen will.

Dieß aber ist eine Wirkung die sich im Gebiete unsres inneren Geisteslebens bewegt, also eine geistige Wirkung, eine Wirkung des Geistes auf den Geist. Diese Wirkung übt daher Christus durch den

Geist Gottes, welchen die Schrift den heiligen Geist nennt. Wie Christus den Willen und das Werk des Vaters ausgeführt hat auf Erden, so dient der heilige Geist dem Willen und Werke Christi. Was Christus vollbracht in der Welt der Geschichte, eignet der Geist innerlich an und führt es hinein in die innere Welt des menschlichen Geisteslebens. Denn das ist der Beruf des Geistes Gottes von Anfang an.

Schon im Alten Testamente ist oftmals vom Geiste Gottes die Rede. Er erscheint als die Macht des göttlichen Lebens welche das Leben in der Welt wirkt, das Leben der Natur, das Leben des Geistes wie das sittliche Leben. Er war es der, wie es die Schrift darstellt, am Anfang die Erde beseelte, daß aus ihr die mannigfaltigen Bildungen hervorgingen, von der Welt der Pflanzen an bis zu der der Thiere. Er war es der im Menschen das geistige Leben hervorrief und dasselbe stets begründet und wirkt. Er war es der in den Propheten die höheren Erkenntnisse und in den Frommen die sittlichen Regungen erweckte. So trägt er allenthalben in die Welt das Leben Gottes hinein, und bildet so das Band der Gemeinschaft zwischen Gott und der Welt. Seitdem nun aber in Christo Jesu das Heil der Erlösung und das neue Leben der Gnade gewonnen und vorhanden ist, ist es seine Aufgabe, dieses neue höhere Leben in die Seelen der Menschen hineinzutragen und das Heil Jesu Christi ihnen anzueignen. Das ist der Beruf des heiligen Geistes seit die Person und das Werk Jesu Christi vollendet ist.[6] So bildet er das Band der Gemeinschaft welche die Seelen der Menschen mit Gott und Christo verbindet, und knüpft unsre Herzen in Glaube und Liebe an unsern Erlöser. Denn nicht in äußern Dingen besteht die Gemeinschaft mit Christo, sondern es ist ein innerliches Verhältniß. Nicht Formen und Formeln, nicht Uebungen und äußere Ordnungen machen uns zu Christen, sondern der Geist Jesu Christi der in den Herzen wohnt und das Denken und Wollen regiert. Die vorchristliche Zeit hat die Religion in äußeren Formen und Uebungen gesucht; wir wissen daß ihre Heimat im Herzen ist, und ihr Wesen in der Liebe des erneuerten Herzens zu Gott der ewigen Liebe besteht. Mit Christo hat eine neue Zeit des Geistes begonnen. Denn

in die Tiefe des menschlichen Geistes hat er sein Wort der Wahrheit gesenkt, und in das innerste Geheimniß der Seelen die Seile der Liebe geworfen die uns an die Welt der Ewigkeit knüpfen. Denn was er uns brachte, war das Geheimniß des göttlichen Herzens und seiner ewigen Liebe, das nur vom Herzen des Menschen und seiner Liebe verstanden werden kann. Der Dolmetscher aber der das Geheimniß Gottes unsrem Geiste deutet, ist der heilige Geist. In ihm bewegt sich seitdem das Denken und Leben der Christenheit.

Das Christenthum hat die Welt erobert, die Welt des Geistes und der Gedanken so gut wie die Welt der Sitte und des öffentlichen Lebens. Aber die Macht seines Sieges besteht darin daß es die Herzen erobert. In dieser Wirkung auf die Seele schließt das Heilswerk Gottes ab. Die Geschichte des Heils ist wie ein Strom der durch die Jahrhunderte geht. Aus der fernen Zeit des Alten Testaments und seiner Helden und Propheten ist er hergekommen und hat seinen Lauf genommen nach Nazareth und Bethlehem und nach Golgatha. Aber sein Ziel ist das Herz der Menschen — hier will er münden. Denn vom Herzen Gottes ist er ausgegangen und in der ewigen Liebe ist sein Quell. Wie die Ströme der Erde im dunklen Schweigen der ragenden Berge entspringen, so hat der Strom unsres Heils seinen Ursprung hoch jenseits der Welt in jenem stillen Geheimniß der Ewigkeit, in welches kein Blick des menschlichen Geistes reicht und von welchem keine Menschenrede unsren Ohren Kunde bringt. Aber was im Schoße der Ewigkeit vom Rathschluß der Liebe geboren ist, das ergießt sich von den ewigen Höhen herab in die Zeit und durchmißt ihre weiten Räume, bis es ankommt in jenem stillen Port alles Lebens, den wir das Herz des Menschen nennen. Hier im stillen Schweigen der Seele, im unerforschten Geheimniß des inneren Lebens, im einsamen Schoße des Herzens, wohin kein Auge reicht und dessen letztes Wort der Mund auszusprechen sich scheut —: hier wird der ewige Liebesgedanke Gottes und seine Geschichte zum innern Erlebniß; hier kommt er zur Ruhe. Aber er sammelt sich hier nur, um von Neuem seinen Lauf zu beginnen und seinen Strom des neuen Lebens zu ergießen, der sein letztes Ziel finden soll in jener Welt der Ewigkeit, in der Welt der

Verklärung, in der Welt der Kinder Gottes, welche am Herzen Gottes ruhen wird.

Welch eine Tiefe des Reichthums — ruft der Apostel aus, da sein Geist sich in ähnliche Betrachtungen versenkt (Röm. 11, 33 ff.) — welch eine Tiefe des Reichthums beide der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit!

Wollen wir aber was wir damit bekennend aussprechen in Ein Wort fassen, so sagen wir: ich glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Denn das ist der Sinn des Glaubens an den dreieinigen Gott, daß wir den Gott der Heilsoffenbarung bekennen, dessen Geschichte im Herzen Gottes ihren Ursprung und in der verklärten Welt der erneuerten Menschheit ihr letztes Ziel hat.

Da Jesus vor seinem Abschied den Jüngern gebot zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (Matth. 28, 19), da faßt er in diese drei Namen die ganze Heilsoffenbarung zusammen, in welcher sich das Geheimniß Gottes erschlossen hat. Und wenn wir den Christenglauben als den Glauben an den dreieinigen Gott bezeichnen, so bekennen wir damit den Glauben an den Gott der Liebe die im Werk der Erlösung offenbar geworden ist. Von hier aus will die Dreieinigkeit verstanden werden.

Aber kann sie überhaupt verstanden werden? Entzieht sie sich nicht allem Verständniß? Ist er nicht ein unmöglicher Gedanke, dieser Gedanke der Dreieinigkeit? Allerdings, es geht diesem Wort gleichsam ein Gerücht von Schwierigkeiten voraus die es drücken, und von inneren Widersprüchen welche das Denken verbieten. Denn wie — sagt man — soll der Theil gleich sein dem Ganzen, und wie Eins gleich Drei sein? Und doch haben die bedeutendsten Geister daran geglaubt und darüber geforscht, von Augustin an bis auf Leibnitz. Und nachdem der Rationalismus mit seiner oberflächlichen Verstandeskritik das Dogma als Unsinn verworfen, hat die neuere Philosophie darin den Ausdruck ihrer tiefsten Gedanken gefunden.

Zwar hat sie die Meinung des Dogmas umgedeutet in ihrem Sinn, aber sie hat es doch wieder zu Ehren gebracht. Und wenn man auch die Autoritäten der großen Geister noch so gering anschlägt, so viel wenigstens ist gewiß, daß diese Lehre nicht ohne Weiteres dem Gerichte des Ein mal Eins verfällt. Natürlich ist Eins nicht gleich Drei. Aber nur der Mißverstand kann das hier finden. Gehört das Wesen Gottes der Mathematik an wie die Zahlen eines Rechenexempels? Steht nicht ein jedes Wesen unter seinen eigenen Gesetzen? Wenn wir von Gott sagen daß er Einer ist, muß das die nackte leere Einheit der bloßen Ziffer sein? Gibt es nicht auch eine Einheit welche die Fülle in sich schließt? Würde das die entsprechende Erkenntniß vom Wesen der freien und vernünftigen Menschenseele sein, wenn man sie nach den Gesetzen der Mathematik erkennen wollte? Gott aber ist mehr als die Menschenseele und liegt jenseits der Maße unsres Geisteslebens. Wollen wir uns wundern, daß der Inhalt des göttlichen Wesens sich nicht in die Schranken unsrer Gedanken fügt und über den Rand unsrer Worte hinausgeht. Es ist natürlich, daß durch dieses Mißverhältniß unsres Denkens und seiner Formen zur Sache Schwierigkeiten entstehen und daraus sich Bedenken und Zweifel erzeugen. Seit ich zu denken begonnen, galt der erste Zweifel meiner Jugend von dem ich weiß der Lehre von der Dreieinigkeit. Und meine letzten Gedanken werden wohl auch nicht weiter sein als Melanchthon war, als er auf dem Todtenbette sich der Hoffnung getröstete, in jener Welt die wunderbaren Geheimnisse Gottes zu erkennen die er in diesem Leben nicht zu begreifen vermochte. Aber seit wann ist die Unbegreiflichkeit einer Sache ein Beweis gegen ihre Wirklichkeit? Dann müßten wir die Grenzen der Wirklichkeit sehr enge ziehen. Dann wäre Gott selbst nicht, denn er wird uns stets eine Unbegreiflichkeit bleiben.[7] Gott wohnt in einem Lichte da Niemand zukommen kann, wie der Apostel sagt (1 Tim. 6, 16). Ist aber Gott eine Unbegreiflichkeit, wie sollten es nicht jene Unterschiede in seinem Leben sein, die wir mit dem Namen der Dreieinigkeit bezeichnen?

Einer der größten Geister die je gelebt haben war Augustinus. Ein Jahrtausend lang hat das Abendland sich von ihm genährt

und noch gehen wir bei ihm in die Schule. Er hat einen großen Theil seiner Geisteskraft der Erforschung jenes Geheimnisses gewidmet, und was man seitdem über diese Lehre philosophisch gedacht und gelehrt, es bewegt sich wesentlich auf seinen Bahnen. Einst ging er — so erzählt die Sage —, in Gedanken darüber versunken und den Plan eines Werkes über diese Lehre im Kopf, am Ufer des Meeres dahin. Da sah er einen Knaben im Sande spielen und eine Grube machen. Und da ihn Augustinus fragte was er da wolle, antwortete der Knabe: ich will das Meer in meine Grube sammeln. Will ich etwas Anderes — sagte da Augustinus zu sich selber — als dieses Kind, indem ich versuche das Meer der Unendlichkeit Gottes mit meinen Gedanken auszuschöpfen und in die Schranken meines Geistes zu sammeln?

Es ist nicht nöthig etwas vollständig zu begreifen um dessen gewiß zu sein. Und es ist nicht nöthig alle Einwürfe widerlegen zu können um in seinem Glauben nicht irre zu werden. Wissen wir nicht Alle daß es viel leichter ist zu fragen als zu antworten? Es gibt noch eine andere Gewißheit als die des Verstandes. Es ist nicht nöthig ein großer Theologe zu sein um ein guter Christ zu sein, und man braucht nicht im Besitze hoher Wissenschaft zu sein um im Besitze der Wahrheit zu sein. Auch der größte Theologe kennt nicht mehr Wahrheiten die zum Heile nöthig sind als der einfachste Christ; er kann sie vielleicht nur besser begründen und vertheidigen. Aber in einem jeden Christen drängt der Glaube auch zur Erkenntniß, und die Wahrheit will ein Eigenthum auch des Verstandes sein. Es ist beides gleich verwerflich, die träge Unwissenheit die sich über nichts Rechenschaft geben mag, und die Einbildung des Wissens die Alles erklären zu können meint.[8]

Wie sollen wir nun die Lehre von der Dreieinigkeit verstehen? Sie ist nicht ein Geheimniß der Gelehrten sondern das Bekenntniß der Christen, nicht eine Weisheit der Eingeweihten sondern der Grundartikel des christlichen Glaubens für Alle. „Ich glaube an Gott den Vater und den Sohn und den heiligen Geist“ — damit ist das ganze Christenthum gesagt. Das Christenthum ist aber nicht für die aristokratischen Kreise der großen Geister sondern für

alles Volk; es ist nicht Pilosophie sondern Religion; die Religion aber ist das Populärste was es gibt, soll es wenigstens sein. Also auch die Lehre von der Dreieinigkeit. Sie ist nicht ein philosophischer Lehrsatz. Es mag sein, daß sie Tiefen in sich verbirgt, deren Grund die tiefsinnigste Spekulation vergebens zu erreichen strebt. Aber sie muß zugleich die schlichte Wahrheit sein, die der einfachste Christ zu fassen vermag. Man hat die christliche Wahrheit oftmals einem Flusse verglichen in welchem ein Elephant ertrinkt und welchen doch ein Lamm durchwatet.[9] Die Lehre von der Dreieinigkeit ist der Grundartikel des Christenthums. Das Christenthum aber ist die Religion der Erlösung. Also ist diese Lehre nicht ein Satz der philosophischen Spekulation, sondern der Ausdruck unsres Glaubens an die Erlösung. Deßhalb hat die vorchristliche Zeit nichts davon gewußt, denn sie hat nichts von der Erlösung gewußt; und von sich selbst wäre das Nachdenken des menschlichen Geistes nie darauf gekommen. Aber als die Erlösung geschehen war, da verstand sich diese Wahrheit von selbst. Als der HErr auferstanden war, da sprach er von Vater, Sohn und Geist, und die Jünger fragten ihn nicht um Aufschluß darüber. In den Thatsachen der Erlösung hatte das Geheimniß Gottes sich erschlossen, und in dem Wort vom dreieinigen Gott schauten sie die Thatsachen der Erlösung. So ward es ihnen der Ausdruck des Christenthums selbst.

Wenn Gott aus dem Dunkel seiner Verborgenheit heraustritt und sich offenbart, so gehen ihm Ahnungen des menschlichen Geistes wie Boten die ihn ankündigen vorher. Aber es sind nur Schatten des Zukünftigen, nur Gedankenbilder ohne Wesen. Erst die Thaten des sich offenbarenden Gottes vermögen sie mit Gehalt zu erfüllen. So regten sich auch damals in einzelnen Geistern ahnende Gedanken der Erkenntniß des Dreieinigen. Man sprach von einer Weisheit Gottes, von einem Worte Gottes.[10] Aber es waren wesenlose Schatten die aus dem menschlichen Geist aufstiegen, ohne Fleisch und Blut. Die Erkenntniß des Dreieinigen selbst ist in keines Menschen Herz und Gedanken gekommen. Sie ist nicht eine Erfindung des menschlichen Geistes, sondern eine Offenbarung der göttlichen Liebe. Erst als Gott sich als den Dreieinigen geoffen-

bart, erkannte man ihn als den Dreieinigen. Erst als Gott sich geoffenbart als Vater, Sohn und Geist, bekannte man ihn auch als Vater, Sohn und Geist. Das ist auch für uns der Weg der Erkenntniß. In seiner Offenbarung müssen wir den Dreieinigen finden. Von Jesu Christo aus werden wir der Dreieinigkeit Gottes gewiß; von der Erkenntniß aus daß Christus die Offenbarung Gottes war und seinem innersten und ewigen Wesen nach mit Gott selbst zusammengehört, und daß der Geist Jesu Christi, der an unsren Seelen arbeitet, der Geist Gottes selbst ist. In diesem Unterschied von Vater, Sohn und Geist hat sich uns Gott geoffenbart, und unser Glaube ruht auf dieser dreifachen Offenbarung, und weiß in ihr die Offenbarung des Einen selben Gottes. Es ist das große Geschichtsdrama der Erlösung das wir benennen, wenn wir Gott als den Dreieinigen bekennen. Was der Vater fordert, das leistet der Sohn, und was dieser vollbracht hat, eignet der heilige Geist uns an. Der Vater sendet den Sohn in unsre Welt, der Sohn tilgt unsre Schuld und versöhnt uns mit Gott, der heilige Geist macht uns zu Gottes Kindern und wirkt ein neues Leben der Liebe in unsern Herzen. Auf dieser dreifachen That Gottes ruht für alle Zeiten unser Heil. Aber es ist eine That des Einen selben Gottes. Denn was der Sohn gethan hat und was der heilige Geist an uns wirkt — es ist Alles eine That desselben Gottes, der ewig unser Heil in seinem Herzen gewollt und in der Fülle der Zeiten es ausgeführt hat. Aber er hat es ausgeführt im Unterschied des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes und dieser dreifachen Offenbarung. Es ist unser Heil das wir bekennen, in den erlösenden Thaten Gottes bekennen, wenn wir Gott als den Dreieinigen bekennen. Das ist die Meinung Christi indem er dieß Bekenntniß zum Grundbekenntniß seiner Gemeinde macht. Wir sollen nicht Spekulationen über Gott damit aussprechen, sondern unsern Glauben an die Erlösung, wie sie durch diese dreieinige Offenbarung Gottes geschichtlich vollbracht ist und uns stets vermittelt wird.

Aber die Offenbarung Gottes ist der Spiegel seines Wesens. Gott wäre nicht in der Geschichte seiner Offenbarung der Dreieinige, wäre er es nicht im Geheimniß seines Wesens. Es wäre das

Werk des Heils nicht dreieinig vermittelt, wäre nicht das innere Leben der Liebe selbst dreieinig vermittelt. Auf den Stufen auf denen Gott aus seiner Verborgenheit herabsteigt in die Zeit und ihre Geschichte, steigt unser Geist hinauf in die Höhe des göttlichen Geheimnisses und wagt seine Blicke in den verborgnen Abgrund seines Wesens. Der Eine Gott schließt eine Fülle in sich, in ihrer Mannigfaltigkeit vollzieht sich der Prozeß seines Liebeslebens, durch diesen Unterschied seiner selbst hindurch vollzieht sich die Einheit seines Wesens und Lebens. Aber wer will davon würdig reden? Wir können nur stammelnde Rede führen. Wir sprechen von drei Personen des göttlichen Wesens. Es ist kein völlig entsprechender Ausdruck; aber wir haben keinen anderen dafür. Alle unsre Worte sind von unsern menschlichen Verhältnissen hergenommen; aber sie reichen nicht aus um das Göttliche auszusprechen. Wir sind uns der Unzulänglichkeit unsrer Sprache wohl bewußt, indem wir sie auf das Geheimniß Gottes übertragen. Aber nenne man es wie man will — es wird immer eine unzureichende Rede bleiben. Was wir sagen wollen ist nur das Eine, daß die Einheit Gottes nicht eine einfache sondern eine vermittelte ist, daß das innere Liebesleben Gottes durch eine innere Selbstunterscheidung Gottes sich vollzieht, daß jeder dieser ewigen Unterschiede in Gott das ganze göttliche Wesen in sich schließt, so daß Gott in diesem Sinne ein dreieiniger ist, und daß dann diese ewige Dreieinigkeit, wie wir sie nennen, sich in Bewegung gesetzt und in die Geschichte begeben hat, um in der Geschichte den ewigen Rath der Liebe zu verwirklichen.

Man hat versucht das Geheimniß der drei Personen des einen göttlichen Wesens durch die Analogien des menschlichen Geisteslebens dem Verständniß näher zu bringen. Denn nachdem Gott uns nach seinem Bild und Gleichniß geschaffen, haben wir ein Recht Gott nach unserm Bild und Gleichniß zu denken — als das höchste Urbild unsres eignen Geisteslebens. Es war vor Allem der große Kirchenvater Augustinus, welcher den folgenden Jahrhunderten die Bahnen ihrer Spekulationen über die Dreieinigkeit vorgezeichnet hat. Man sagt etwa: wie unser Geistesleben sich in den Akten des Erkennens und Wollens bewegt und vollzieht, wie unser

Geist nicht ist ohne sich selbst zu erkennen und sich selbst zu wollen, und wie in jedem dieser Akte unsres Geistes unser ganzer Geist gegenwärtig ist, so vollzieht sich auch das ewige Leben Gottes in den ewigen Akten des Erkennens und Wollens: Gott erkennt sich ewig, Gott will sich ewig; das Resultat dieser göttlichen Akte sind jene Unterschiede in Gott welche wir mit den drei Personen der Gottheit bezeichnen: der Sohn ist der ewige Selbstgedanke Gottes, das Resultat seines Erkennens; der heilige Geist ist die ewige Liebe Gottes, mit welcher Gott sich selbst will. Denn bevor Gott das Außergöttliche, die Welt und den Menschen, dieses unvollkommene Abbild Gottes, erkennt und will, muß er sich selbst in seinem vollkommenen Gegenbilde erkennen und wollen. Denn er allein ist der würdige und vollentsprechende Gegenstand seiner Erkenntniß und seiner Liebe. Diese Akte des Lebens Gottes aber sind nicht flüchtige Gedanken oder Regungen wie bei uns, sondern bleibende Akte, welche ihren Inhalt auch wirklich setzen. Indem Gott sich erkennt und will, setzt er damit ewig sich selbst in seinem vollkommenen Abbild. So geht also Gott dadurch in eine innere Selbstunterscheidung ein. Er der Erkennende unterscheidet sich von sich den er erkennt; und in seiner Liebe schließt er sich wieder mit sich zur Einheit zusammen. Das ist die Weise das Geheimniß der Trinität aus dem Wesen Gottes zu erklären, wie sie von Alters her in der Kirche heimisch ist und den verschiedenen Wendungen, welche man diesem Erklärungsversuche gegeben hat, zu Grunde liegt.[11]

Aber vergessen wir nicht: das sind Erklärungsversuche die ihren Werth haben mögen, aber nicht die Grundlage unsres Glaubens bilden. Nicht Gedanken menschlicher Weisheit, nicht die wechselnden Bilder menschlicher Spekulation sind es auf denen unser Glaube ruht, sondern die Thatsachen der äußeren und der inneren Geschichte des Heils. Gott hat sich in der Geschichte des Heils dreieinig geoffenbart als Vater, Sohn und Geist; und wir haben in dem Werke der Aneignung des Heils, durch welches wir Christen wurden, Gott so unterschiedlich erfahren: als den mit welchem wir versöhnt sind, als den durch welchen wir versöhnt sind, und als den Geist welcher die Gnade der Versöhnung uns innerlich angeeignet

und zur Macht eines neuen Lebens in uns gemacht hat. Dadurch ist es uns gewiß geworden, daß Gott ein in sich unterschiedener, ein dreieiniger ist. Er der Dreieinige ist es der in seinem Herzen den Rath unsres Heils getragen, er der Dreieinige welcher in der Geschichte der Menschheit diesen Rath seiner Liebe vollzogen, er der Dreieinige welcher in unsrem Herzen seine Liebe geoffenbart und uns zu Kindern seiner Gnade gemacht hat. In Christo hat Gott uns ewig liebend gewollt, in Christo hat er uns in der Zeit erlöst, in Christo sind wir Kinder seiner Liebe für die Ewigkeit. Nur in Christo haben wir den Gott des Heils, nicht außer Christo. Außer Christo ist Gott die verzehrende Majestät vor der kein Mensch bestehen kann. Wer Gott, die ewige Liebe, den Gott der Versöhnung, den Gott der Gnade erkennen und finden will, der findet ihn nur in Christo, nicht außer ihm.[12] Daß wir ihn aber in Christo erkennen und finden und haben im Glauben und in der Liebe und in der Hoffnung, das — bekennen wir — ist nicht unser Werk, sondern das Werk Gottes im heiligen Geist. Nur der dreieinige Gott ist die vollkommene Liebe, und die Offenbarung des Dreieinigen die vollkommene Liebesoffenbarung.

Darum also ist der Gott der Christen der dreieinige Gott, und alle christliche Erkenntniß Gottes die Erkenntniß des Dreieinigen. Denn der Gott des Christenthums ist die vollkommene Liebe, und das Christenthum die Offenbarung und Verkündigung dieser Liebe.

Es ist nicht eine Spekulation die wir hiemit aussprechen, nicht eine bloße Idee von Gott die wir haben, sondern es ist das Bekenntniß unsres Glaubens der uns selig macht. Sagen: Gott ist dreieinig, heißt sagen: Gott ist der Gott der Erlösung. Die Dreieinigkeit leugnen heißt die Erlösung leugnen, die Dreieinigkeit bekennen heißt die Erlösung bekennen. Das Christenthum aber ist die Religion der Erlösung. Darum ist sein Mittelpunkt das Bekenntniß des dreieinigen Gottes. So ist es in allen christlichen Kirchen auf Erden. Dieses Bekenntniß empfängt uns, wenn wir in die Welt eintreten, in der Taufe; dieses bekennen wir, wenn wir in die Abendmahlsgemeinde eintreten, in der Konfirmation; dieß

ist der Ausdruck unsres Glaubens wenn unser Christenthum uns eine bewußte Thatsache unsres inneren Lebens wird in der Bekehrung, und alle Erkenntniß der Zukunft die wir hoffen, alle Aufschlüsse des ewigen Lebens nach denen wir uns sehnen, sie werden sich alle um das Thema bewegen: ich glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist.

Die Fülle seiner Gnade aber hat der Dreieinige niedergelegt in der Kirche. Davon gedenke ich das nächste Mal zu reden.

Siebenter Vortrag.

Die Kirche.

Mein heutiger Vortrag gilt der Kirche.

Im apostolischen Glaubensbekenntniß sprechen wir: ich glaube an den heiligen Geist, Eine heilige christliche Kirche. Auf die Lehre vom heiligen Geist, welcher das Heilswerk des dreieinigen Gottes abschließt, folgt die Lehre von der Kirche. Denn die Kirche war das erste Werk des heiligen Geistes.

Es ist nicht genug Gott bloß anzuerkennen im Werke der Schöpfung, auch nicht genug ihn anzuerkennen im Werke der Erlösung, man muß ihn auch anerkennen im Werke der Heiligung, das ist in der Kirche. Denn der christliche Glaube bekennt den Schöpfer, den Erlöser und den heiligen Geist. Den Schöpfer leugnet der Atheismus, den Erlöser leugnet der Deismus, den heiligen Geist in der Kirche leugnet der Rationalismus. Man muß Gott finden wollen, um ihn in der Schöpfung zu finden; denn sie verhüllt ihn ebenso wie sie ihn offenbart. Man muß Augen haben für wahre Größe, um in Jesu Christo und seiner Erlösung die Offenbarung Gottes zu schauen; denn seine Knechtsgestalt scheint der Widerspruch dazu zu sein. Und ebenso ist es mit der Kirche. Sie trägt den himmlischen Schatz in irdenem Gefäß. Man muß geistliche Augen haben, um in ihr die Gegenwart Gottes zu schauen. Aber wer sehen und hören will, findet Gott in ihr.[1]

Man mag über die Kirche urtheilen wie man will — dieß wenigstens steht fest: sie ist eine Thatsache. Und was für eine Thatsache! Machen wir uns zuerst diese Thatsache deutlich.

Auch wenn man in der Kirche nur ein Werk des menschlichen Geistes sieht und nicht eine Schöpfung des göttlichen, so muß man

bekennen, sie ist das wunderbarste Werk. Aeußerlich angesehen ist sie eine Gemeinschaft der Menschen, ein Organismus des geistigen Lebens, eine Institution in welcher die Religion ihre Heimat gefunden hat. Wir sind gewohnt Kirche und Staat zusammen zu denken: und sie haben eine gewisse Verwandtschaft mit einander. Es sind die zwei größten Gemeinschaftskreise des menschlichen Lebens. Aber wo ist ein Staat, der sich mit der Kirche vergleichen könnte an Alter seines Bestands und an Elasticität seines Lebens? Wie viele Stürme sind über die Kirche hingegangen! Sie hat sie alle überdauert. Völker und Reiche sind von der Erde verschwunden: die Kirche ist geblieben. Sie hat die letzten Zeiten des römischen Reiches gesehen und ist an seinem Grabe gestanden und hat ihm noch einen Segen mitgegeben ins Grab. Sie ist an der Wiege des deutschen Reiches gestanden und hat seine mannigfaltigen Erlebnisse mit erlebt; sie hat es begleitet auf seinen Romfahrten und seinen Kreuzzügen und hat ihm geholfen in der Ordnung seiner häuslichen Verhältnisse. Sie hat die Tage seiner Größe gesehen und die Zeiten seiner Trübsal mit durchgemacht und hat seinen Untergang überlebt. Vom alten deutschen Reiche ist nichts geblieben als der Traum unsrer Jugend und die Hoffnung der Zukunft; aber die Kirche ist heute noch was sie in den Tagen der Krönung Karls des Großen war. Der Wechsel der Zeiten hat auch die Kirche betroffen; die Veränderungen, welche der Geist der Menschheit und die menschliche Gesellschaft erfahren, haben auch die Kirche verändert; sie ist mit hineingezogen worden in den Strom der Geschichte und hat sich von ihm mit forttragen lassen. Aber sie selbst ist dieselbe geblieben. Ihre Formen haben gewechselt, ihre Gestalt hat sich verändert, aber ihr Wesen ist stets das gleiche und ihr Bekenntniß dasselbe wie in den Tagen der Apostel. Es ist der eine selbe dreieinige Gott dessen Heil sie verkündigt, und mit dessen Trost sie tröstet, und zu dem sie die Völker ruft als zu dem sicheren Hort in den Stürmen der Zeiten. Sie hat Einbußen erlitten, aber sie hat auch Eroberungen gemacht. Da wo einst blühende Christengemeinden waren in Kleinasien und auf den Nordküsten Afrika's, herrscht jetzt der Halbmond und die Barbarei. Aber sie hat die Völker der

Zukunft erobert, das Abendland Europa's und die Länder im Westen. Sie hat viele Angriffe erfahren. Aber sie ist, wie Theodor Beza sagt, der Ambos auf dem sich noch alle Hämmer zerschlugen. Der Sturm der Mauren im Süden hat sich an ihr gebrochen, die Horden der Hunnen und Mongolen im Osten haben sich ihr endlich gebeugt oder sind vor ihr gewichen. Die Schandthaten ihrer Vertreter schienen sie zerstören zu müssen; aber sie ist mächtiger gewesen als die Sünden und Laster ihrer unwürdigen Repräsentanten. Der Geist der Verneinung hat sie bekämpft und schien siegreich zu sein; aber sie hat auch die Stürme des Unglaubens abgeschlagen. Man hat sie oftmals todtgesagt; aber siehe sie lebt. Schon vor 1400 Jahren, zur Zeit Augustins, glaubte man sie sei im Sterben, aber sie lebt noch heute.[2] Zur Zeit Voltaire's und Friedrichs II. hat man auf ihren Tod gewartet. Aber wenn man Voltaire's Namen nicht mehr nennen wird, wird sie noch sein. Am Anfang warf man ihr ihre Jugend vor, jetzt ihr Alter;[3] aber sie hat eine ewige Jugend. Sie scheint bei Seite geschoben durch den Fortschritt des Geistes der die Welt durchzieht. Aber wenn die staunenswerthen Fortschritte unseres Jahrhunderts die Erde zu Einer großen Stadt des Menschengeschlechtes gemacht haben werden, wird man sehen daß man damit nur der Kirche ihre Stätte bereitet hat. „Wunderbar, unvergleichlich, ja wahrhaft göttlich ist es — ruft Pascal aus — daß diese Kirche, die immer bekämpft worden, immer gedauert hat.“[4] Und wunderbar, dieses Faktum hat Christus vorausgesagt: die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen (Matth. 16, 18).

Die Kirche ist eine Thatsache, und was für eine Thatsache! Dieß wenigstens müssen Alle anerkennen: von allen Institutionen der Erde ist sie die ehrwürdigste. Man soll wenigstens Achtung vor ihr haben.

Und doch herrscht gegenwärtig in weiten Kreisen eine Antipathie gegen die Kirche. Man gesteht es vielleicht nicht immer ein, aber sie ist da. Sie kleidet sich vielleicht in das Gewand des äußeren Respekts, allein dahinter verbirgt sich die vollkommenste Gleichgiltigkeit; die Seele der Gleichgiltigkeit aber ist die Abneigung. Man hüllt vielleicht die Abneigung gegen die Kirche in das vorgebliche

Interesse für das Christenthum. Aber das ist Täuschung, wenn es nicht Heuchelei ist. Denn die Kirche ist der Leib des Christenthums und das Christenthum seine Seele. Man kann nicht das Christenthum wollen, wenn man nicht die Kirche will.

Was hat man gegen die Kirche? Man wirft ihr vor, sie sei gleichgiltig und abgeschlossen gegen die weltlichen Interessen und den Fortschritt des Geistes. Allerdings, sie dient nicht der Pflege der weltlichen Interessen, und sie arbeitet nicht direkt am Fortschritt des natürlichen Geisteslebens der Menschheit. Aber das ist auch nicht ihre Aufgabe. Und ich dächte, man sollte sich im wahren Interesse der Menschheit freuen, daß es noch eine Gemeinschaft auf Erden gibt, welche einen andern Beruf hat als den Aufgaben des natürlichen Lebens zu dienen, und welche eine stete Erinnerung daran ist, daß es noch etwas Höheres gibt als dieses zeitliche Leben, und daß über allen Fortschritten des menschlichen Geistes das Leben der Seele in Gott und in der Welt der Ewigkeit steht. Aber ist die Kirche darum eine Feindin der Aufgaben des natürlichen Lebens, weil die Pflege derselben nicht ihr unmittelbarer Beruf ist? Ist nicht die Religion die Trägerin der Civilisation zu allen Zeiten gewesen? Es sind besonders französische Gelehrte der neueren Zeit, welche sich zur Aufgabe gestellt haben den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem die Fortschritte der bürgerlichen Gesellschaft mit der Religion stehen.[5] Nicht bloß indem sie den Geist der Liebe in die Welt brachte und den Dienst an den Unglücklichen als den schönsten Gottesdienst bezeichnete.[6] Sie hat auch durch den Geist der Milde die Strenge des Rechts ermäßigt, und das Glück der Gesellschaft auf das Wohlwollen gegründet. Sie ist den Völkern auf ihren Wanderungen durch die Jahrhunderte, wie Edgar Quinet sagt, als die Feuersäule vorangegangen. Und alle Errungenschaften der modernen Bildung wurzeln in unsrem Glauben und unsrer Gottesidee. Was der Heide Plutarch sagt: „eher könntet ihr eine Stadt in den Lüften erbauen als einem Staat ohne Religion Bestand geben“[7] — es gilt auch für uns. Wer aber von der Religion spricht, der spricht von der Kirche; denn die Kirche ist die Organisation der Religion.

Man denke sich einmal die Kirche weg aus der Welt. Man

predigt es uns ja: der Staat der Zukunft wird ohne Kirche und Religion sein.[8] Nun wohl, denken wir uns einmal die Kirche weg — es ist uns unmöglich die Kirche nicht zu denken, sie ist zu enge mit unserm ganzen nicht bloß äußeren sondern auch innern Leben verflochten, als daß wir es uns auch nur vorstellen könnten sie wäre nicht; aber versuchen wir sie uns wegzudenken — was wäre die Folge? Das wäre noch das Geringere, daß dem Volke das edelste geistige Bildungsmittel verloren ginge. Denn man täusche sich nicht: seine edelste Bildung holt sich unser Volk aus der Kirche. Von ihr aus wird der Geist mit den höchsten Gedanken, mit den großartigsten Bildern, mit der reinsten Poesie, mit den erhabensten Anschauungen der Kunst genährt. Es wäre ein unwiederbringlicher Verlust den unser Volk an seinem ganzen Geistesleben erleiden würde. Und man denke nicht, das träfe nur die niedrigeren Stände und die Massen des Volks. Wir wissen es gar nicht, mit wie viel tausend Fäden unser ganzes Geistesleben mit der Kirche verflochten ist und von ihr abhängt. Wie man einen Besitz in der Regel erst schätzen lernt, wenn man ihn verloren hat, so würde es uns auch damit ergehen. Aber das wäre noch das Geringere. Ueber dem Geistesleben steht die Welt der Sittlichkeit. Wohlan, man reiße die Kirchen ein, welche so vielen kostbaren Platz in den Städten einnehmen, der besser zu verwerthen wäre. Was wäre die Folge? Es gehört nicht viel Nachdenken dazu um sich zu sagen, daß man bald für jede weggerissene Kirche ein Zuchthaus bauen dürfte. Denn jede Kirche bildet einen Heerd, von welchem eine sittliche Lebensströmung auf ihre Umgebung ausgeht. Wären sie nicht mehr, die Kirchen, so würden wir es bald merken daß aus unsrem Leben eine sittliche Macht verschwunden ist. Denn mächtiger als die materiellen Mächte des Lebens sind die geistigen und moralischen Mächte. Wer auch nur mit dem Weltverstand die Dinge betrachtet, muß sagen: die Kirche ist ein nothwendiges Moralinstitut, das durch nichts Anderes ersetzt werden kann. Es ist die kurzsichtigste Sparsamkeit hier sparen zu wollen. Aber Alle welche die Kirche wahrhaft kennen, wissen daß sie noch etwas Anderes ist: die Verkündigerin der Gnade Gottes, die Spenderin des göttlichen Trostes, die Beratherin der

Irrenden, die Trösterin der Betrübten, die Quelle höherer sittlicher Kraft, ein Segen den Lebenden, ein Segen im Tod. Woher also diese weitverbreitete Antipathie gegen die Kirche?

Man wirft ihr Intoleranz vor. Toleranz ist der Triumph der modernen Zeit, und die Kirche — so sagt man — versündigt sich an diesem Fortschritt der Humanität; denn sie läßt nichts Anderes als Wahrheit gelten als nur ihre Lehre; sie erklärt ihre Verkündigung für die allein seligmachende; so spricht sie allen andern die nicht mit ihr übereinstimmen die Seligkeit ab; sie ist verdammungssüchtig. So sagt man. Ist sie das? Welches ist ihre Predigt und welches ist ihr Verhalten? Ihre Predigt ist die allgemeine Gnade Gottes in Christo Jesu, die nicht verdammen sondern selig machen will. Und ihr Thun ist, daß sie nicht müde wird dieß zu verkündigen in allen möglichen Formen und allen Menschen nahe zu bringen, damit sie sich von der Gnade Gottes retten lassen und selig würden. Und nicht genug daß sie in ihren eigenen Grenzen dieß Wort von der Gnade verkündigt und dieß Werk der Seelenrettung treibt —: wo Leben in der Kirche ist, da ist auch die Arbeit der Mission, welche weit über die Grenzen der Kirche hinaus zu jenen Aermsten unter den Armen, zu den Heiden die Botschaft von der Vaterliebe Gottes trägt die in Jesu Christo sich geoffenbart hat. Ihr Beruf und ihre Arbeit kennt keine Grenzen der Völker und der Sprachen. Man sage aufrichtig: ist das die Art eines verdammungssüchtigen Geistes, oder der Geist der Erbarmung der sich hierin offenbart?

Aber — sagt man — sie ist doch intolerant die Kirche, denn sie läßt nur sich gelten als die Inhaberin der Wahrheit und nur ihre Lehre als den Weg des Heils. Wenn das Intoleranz ist, dann ist die Wahrheit ihrer Natur nach intolerant d. h. ausschließlich, denn jede Wahrheit ist die Verneinung des entgegenstehenden Irrthums, und der die absolute Wahrheit ist, d. i. Gott, spricht: Ich will meine Ehre keinem Andern geben noch meinen Ruhm den Götzen. Wenn Christus das Recht hatte zu sagen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6), dann hatten auch die Apostel das Recht zu sagen: daß in keinem Andern das Heil sei (Ap.-Gesch. 4, 12).

Und wenn die Kirche die Verkündigerin der Wahrheit von Jesu Christo ist, so muß sie auch so reden. So gut Christus von sich sagte: Niemand kommt zum Vater denn durch mich (Joh. 14, 6), so gut muß die Kirche von ihm d. h. von dem Glauben an Christum, den sie predigt, sagen: Niemand kommt zum Vater denn durch ihn. D. h. sie muß die Ausschließlichkeit ihrer Wahrheit behaupten, oder sie leugnet ihre eigene Wahrheit.

Machen wir uns doch die Sache klar um die es sich handelt! Würde die Kirche das alleinige Recht in der Welt des bürgerlichen Lebens für sich fordern, dann hätte man ein Recht ihr Intoleranz vorzuwerfen. Aber wenn sie sich die ausschließliche Wahrheit in der Welt des Glaubens zuschreibt, in der Frage der Seligkeit der Seelen, so muß sie thun was sie nicht lassen kann, so lange sie noch an sich selbst glaubt. Wenn sie aber an sich selbst nicht mehr glaubt, was hat sie dann noch für ein Recht zu existiren?[9]

Wir rühmen uns der Gewissensfreiheit. Aber wem verdanken wir die Gewissensfreiheit? Ihre ersten Prediger waren die ersten Vertheidiger des Christenthums. Das Heidenthum endigte mit dem Fanatismus und mit dem Zweifel. Das Christenthum hat seinen Fanatismus erfahren. Denn man versagte ihm das Recht der Existenz: „es ist euch nicht erlaubt zu sein" (non licet esse vos) — das war der Wahlspruch im Kampf gegen das junge Christenthum.[10] Und mit dieser Intoleranz des Fanatismus schloß der Zweifel einen Bund. Denn der Zweifel kann keinen Anspruch einer absoluten Wahrheit gelten lassen. Der philosophische Zweifel der heidnischen Welt konnte es nicht vertragen, daß das unphilosophische Christenthum sich für die höchste Wahrheit erklärte; diese Ausschließlichkeit der Wahrheit beantwortete der intolerante Zweifel mit der Verfolgung. Christus sagt: ich bin die Wahrheit, und Pilatus fragt: was ist Wahrheit? Dort ist die Ausschließlichkeit, und hier ist der Zweifel. Aber wo ist die Verfolgung — bei Christus oder bei Pilatus? Es ist ein Irrthum, wenn auch ein weit verbreiteter, daß der Glaube an die Wahrheit intolerant mache, während der Zweifel tolerant sei.[11] Ich gestehe es zu: die Religion hat oftmals der Intoleranz zum Vorwand gedient. Aber hebt der Mißbrauch den rech-

ten Gebrauch auf? Man sagt: im Namen der Religion entstehen Verfolgungen. Man beseitige die Religion, so werden die Verfolgungen aufhören. Wollen wir nicht fortfahren in dieser Rede und sagen: durch das Feuer entstehen Feuersbrünste; man schaffe das Feuer ab, so werden die Feuersbrünste aufhören? — Gewiß, aber die Menschen werden erfrieren.[12]

Wenn die Wahrheit ein Gut ist, so muß sie sich behaupten gegen den Irrthum. Wollte sie den Irrthum als gleichberechtigt behandeln, so gäbe es keine Gewißheit mehr. Alles für gleich wahr erklären heißt Alles für unwahr erklären und nichts für gewiß. Aber das wäre nicht Liebe sondern Grausamkeit. Denn wir haben die Wahrheit nöthig und brauchen Gewißheit. Wir sind die Wahrheit uns selbst schuldig und sind sie den Anderen schuldig. Man macht das Recht seiner Ueberzeugung nur dann nicht geltend wenn man keine hat. Wer aber eine Ueberzeugung hat, der ist ihrer Wahrheit gewiß. Und wer ihrer Wahrheit gewiß ist, der muß den Widerspruch verneinen. Wem der Widerspruch ebenso viel gilt wie seine eigene Meinung, der ist gleichgiltig gegen die Wahrheit. Gegen die Wahrheit aber gleichgiltig sein ist nicht eine Tugend sondern ein Laster. Und der Skepticismus ist nicht eine Stärke des Geistes sondern eine Schwäche. Vor lauter Zweifeln zu keiner Gewißheit kommen ist das Zeichen eines heruntergekommenen Geschlechts. Die alte Welt endigte mit dem Skepticismus und sie ist daran zu Grunde gegangen. Das Christenthum begann mit der Gewißheit und hat dadurch gesiegt. Aus Zweifel tolerant sein ist nicht eine Höhe des Geistes sondern ein Zeichen des Sinkens und ein Vorbote des Untergangs. Und wollten wir es wirklich für gleichgiltig erklären ob wir Christen sind oder nicht — warum sind wir dann Christen? Wenn wir Alles sein können, dann sind wir nichts. Also, so lange die Kirche an sich selbst glaubt, muß ihre Verkündigung ausschließlich sein. Wenn sie aber nicht mehr an sich selbst glaubt, wie will sie von den Anderen Glauben fordern? Und wagt sie das nicht mehr, wozu ist sie dann überhaupt noch?

Allerdings, sagt man, wozu ist sie überhaupt noch? Die Kirche ist überflüssig. Die Geschichte der Kirche ist der Prozeß ihrer Auf-

lösung. Es hat Alles seine Zeit. Auch die Kirche hat ihre Zeit. Und die Zeichen der Zeit verkündigen uns, daß die Zeit der Kirche zu Ende geht. Wohl, so hat man schon oftmals gesagt und sie hat ihre Todesanzeige überlebt. Und wenn man jetzt diese Ankündigung erneuert, so sieht es nicht darnach aus, als wolle die Kirche diesen Propheten den Gefallen thun wirklich zu sterben.

Aber vielleicht trennt man das Christenthum von der Kirche und sagt: das Christenthum soll nicht aufhören, aber es soll aufhören in der Gestalt der Kirche zu existiren. Aber in welcher Gestalt soll die Religion dann existiren? Soll sie Sache des Staates sein? Aber der Staat gehört einem ganz andern Gebiete des Lebens an. Der Staat handhabt das Recht, die Kirche verkündigt die göttliche Gnade. Der Staat dient dem zeitlichen Leben, die Kirche dient dem ewigen Leben und der Seligkeit der Seelen. Jedes Gebiet des geistigen Lebens fordert auch seinen entsprechenden Organismus. Der Staat kann nicht der Organismus der Kirche sein.

Oder will man die Religion in das Herz verweisen und in das Privatleben des Einzelnen?

Wohl, die Religion hat ihre innerste Heimat im Herzen des Einzelnen. Aber wir sind nicht zur Einsamkeit geschaffen sondern zur Gemeinschaft. Man mag zu Zeiten aus der Zerstreuung des Lebens oder aus der Verderbniß der Gesellschaft in die Einsamkeit flüchten; aber man hält es darin nicht für immer aus, und wir sollen es auch nicht. Wir sind zur Gemeinschaft geschaffen. Die Geister suchen sich, die Seelen verbinden sich, das gleiche religiöse Leben in den Verschiedenen schließt sich zur Gemeinschaft des religiösen Lebens zusammen. Das ist ein Gesetz unsres Wesens und eine Forderung des irdischen Daseins. Die Kirche aber ist die Gemeinschaft des religiösen Lebens. So lange daher dieses nicht überflüssig ist, d. h. niemals, so lange ist auch die Kirche nicht überflüssig.

Wir haben die Thatsache der Kirche und ihre Berechtigung betrachtet. Betrachten wir ihr Wesen!

Die Kirche ist die Gemeinschaft des religiösen Lebens. Aber sie ist nicht bloß eine menschliche Gesellschaft, sie ist mehr. Sie ist eine Schöpfung Gottes, sie ist ein Werk des heiligen Geistes.

Der Geburtstag der Kirche ist der Tag der Pfingsten. Pfingsten aber ist das Fest des heiligen Geistes. Die Apostelgeschichte erzählt uns die Stiftung der Kirche, indem sie uns die Sendung des Geistes in die Herzen der Jünger erzählt. Sie kennen Alle den Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 2). Der heilige Geist — das ist die Meinung jenes Berichts — hat die Herzen der Jünger inwendig erneuert und hat sie ausgerüstet zum Dienst am Wort. Dadurch ist er die Macht ihres neuen Lebens und das innere Band ihrer Gemeinschaft geworden. So ist die Kirche entstanden — als eine Schöpfung Gottes, als ein Werk seines Geistes. Was lernen wir daraus? Was die Kirche zur Kirche macht, das sind nicht äußere Formen und Sitten, sondern das ist der heilige Geist. Er ist die Seele die sie erfüllt und belebt und alle einzelnen Glieder zur Einheit des Leibes verbindet.

Zwar äußerlich angesehen besteht die Kirche aus schwachen und sündigen Menschen. Aber das was erscheint ist nicht das Wesen der Kirche. Ihr Wesen ist geistlicher Art. Die erste Kirche bestand aus Fischern und Zöllnern, aus Ungelehrten und Ungebildeten, und ihr erstes Wachsthum war meist nur aus den unteren Ständen. Nicht viel Weise, nicht viel Gewaltige — sagt der Apostel (1 Kor. 1, 26).[13] Und doch, wie bald hat diese ärmliche Schaar mit ihrer thörichten Predigt vom Kreuze die Welt erobert! Es ist ein Widerspruch zwischen Mittel und Zweck, ähnlich wie es bei Jesu Christo war, der das verachtete Nazareth zu seiner Heimat und doch die ganze Welt zu seinem Erbe hatte. Aber was die Augen sehen ist noch nicht das Wesen der Sache. Wir glauben an Jesum Christum d. h. wir halten uns nicht an das Sichtbare sondern an das Unsichtbare, wir erfassen im Geiste sein verborgenes Wesen und wissen darin seine Wahrheit. Wir glauben eine heilige christliche Kirche d. h. wir halten nicht das was unsre Augen sehen für das Wesen der Kirche, sondern ihr inneres verborgenes Wesen ist ihre Wahrheit.[14] Was aber ihr Wesen ausmacht, was die Kirche zur Kirche macht das ist der heilige Geist. Dieser hat die Jünger ihres Glaubens gewiß und froh und sie zur Einen Gemeinde Jesu Christi gemacht, deren Glieder in Glaube und Liebe mit ihrem Haupte im Himmel und unter einander auf Erden verbunden sind.

Es ist eine Forderung der Humanität geworden, in jedem Menschen einen Bruder zu sehen. Aber es ist nicht genug den Gedanken der Brudergemeinschaft zu haben, ohne die Thatsache derselben. Die Kirche ist diese Thatsache. In ihr stehen alle Menschen einander gleich. Denn sie stellt alle Gott gegenüber. Da hören alle Unterschiede auf. Man nehme die Kirche aus der Welt weg, und man wirft sie in die Gegensätze der Völker zurück welche das Christenthum vorgefunden aber überwunden hat durch die große Organisation der Gleichheit und Brüderlichkeit welche wir Kirche nennen.[15] Die Kirche ist die große Anstalt der Einheit des Geistes. Wenn man durch die Welt wandert, stößt man auf lauter Verschiedenheit. Was hier als Recht gilt hat dort keine Geltung, und was man hier für Wahrheit hält verwirft man an einem andern Ort als Irrthum. Der Raum scheidet auch die Geister, und Gedanken wechseln nach den Entfernungen. Die Zonen der Erde sind auch Scheidewände des geistigen Lebens, und der Wechsel der Zeiten ist ein Wechsel auch der Gedanken.[16] Die Kirche ist es welche die verschiedenen Geister aus allen Zonen und Zeiten zu Einem Gedanken und in Einer Wahrheit verbindet. Man nehme sie weg aus der Welt — und man zerschneidet das Band geistiger Einheit auf Erden, für welches es kein zweites gibt. Zwar sie gehört auch der Geschichte an und ist dem Wechsel unterworfen; aber hinter allem Wechsel steht doch die verborgene Einheit des Einen Geistes der Alle erfüllt, der Einen Wahrheit die Alle vertreten, und die sie auch nach den Zeiten des Sinkens immer wieder erneut und verjüngt.[17] Darin liegt ihre innere Einheit bei allem Wechsel der Erscheinung. Wo Christen sind, wo sich Glieder der Kirche finden, da haben sie ein weites Gebiet von Gedanken und Anschauungen mit einander gemein und begegnen sich in einer Welt gleicher Gefühle und Empfindungen. So ist die Kirche ein Band der geistigen Einheit unter den Menschen, das die Welt zusammenhält wie die Seele die Glieder des Leibes.

Wer die Geschicke der Welt auch nur vom Gesichtspunkt der Kulturaufgaben der Menschheit betrachtet, wird bekennen müssen, daß die Kirche schon durch diese Organisation der geistigen Einheit

der Menschheit ein unendlicher Segen und eine Nothwendigkeit unseres Geschlechts ist.

Aber dieser Beruf der Kirche ruht auf ihrem religiösen Beruf. Sie ist die Einheit des Geistes nur weil sie die Einheit des Glaubens ist. Hörte sie auf dieses zu sein, sie würde auch jenen Beruf nicht mehr erfüllen können. So viele Veränderungen die Kirche auch im Laufe der Zeiten erfahren hat, im Jahrhundert der Apostel und im Zeitalter der Katakomben, wie in den Tagen ihrer Weltherrschaft oder in der Periode des Protestantismus — im Wesentlichen ist ihr Glaube stets derselbe und ihr Kultus stets der gleiche. Ihr Glaube ist der Glaube an den dreieinigen Gott. Von den Tagen ihrer Gründung an bis auf unsere Tage sprechen alle Christen, wie sie auch heißen mögen, wie ihre Gedanken auch sonst sich unterscheiden mögen, wenn sie ihren Glauben bekennen sollen, aus Einem Munde und in Einem Sinne: ich glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Sie Alle rühmen die Gnade Gottes, sie Alle bekennen den Heiland Jesum Christum, sie Alle verehren den Gekreuzigten. Sein Name ist der Mittelpunkt ihres Gottesdienstes, sein Lob ist die Seele ihrer Andacht. Ihn besingen die Lieder und selbst die Steine reden von Ihm. So viel auch die Christen und die Kirchen in Streit und Hader mit einander stehen mögen — hinter allem Streit der Gedanken steht doch diese wesentliche Einheit des Glaubens; und Einen Ort gibt es, da finden sich alle Christen im Geist zusammen: das ist das Kreuz. Hierin besteht die geistige Einheit der Kirche.

Freilich was in die Erscheinung tritt, zeigt mehr Zertrennung als Einheit.

Lassen Sie mich von dem großen Gegensatz in der Kirche sprechen, den man mit dem Namen des Katholicismus und Protestantismus zu bezeichnen pflegt.

Daß in der Kirche Verschiedenheiten herrschen, ist nicht wider ihr Wesen sondern naturgemäß. Einheit aber nicht Einerleiheit gehört zu ihrem Wesen. Die Verkündigung des Evangeliums am Pfingsttage in den verschiedenen Sprachen durch die Apostel bedeutet, daß die Kirche zur Völkerkirche werden und zu einem jeden Volk in seiner

Sprache reden und in seine Art des Geistes eingehen soll. Anders sollte sich die Kirche bei den Völkern des Südens, anders bei den Völkern des Nordens gestalten; anders im Orient, der Welt des Beharrens, anders im Abendland, diesem Träger der geschichtlichen Bewegung. Aber das sind nur Unterschiede, nicht Gegensätze; das ist nur die Mannigfaltigkeit der Einheit, nicht die Trennung. Die Trennung der Kirche nach der Verschiedenheit des Glaubens und des Bekenntnisses hat nicht natürliche Gründe sondern sittliche. Es ist das verschiedene Maß des Gehorsams gegen das Wort Gottes welches diese Gegensätze hervorgerufen hat.

Um den Unterschied der römischen und der evangelischen Kirche zu erklären, reicht es nicht aus an den Unterschied des Nordens und des Südens, der germanischen und der romanischen Welt zu erinnern. Das gibt dem Christenthum und seiner kirchlichen Erscheinung verschiedene Form und Farbe, aber nicht verschiedenen Glauben. Der Süden hat ebenso den bildlosen Gottesdienst der reformirten Kirche erzeugt wie den bilderreichen der römischen. Und wenn Italien vom Papst abfiele, würde dieser immer noch in Deutschland seine Getreuen haben. Der Unterschied des römischen und des evangelischen Christenthums liegt tiefer als in den Verschiedenheiten der nationalen Art.

Worin besteht er?

Es ist ein Unterschied der gesammten Geistesrichtung. Aber dieser wurzelt in einem Unterschied der religiösen Anschauung.

Man bezeichnet den Unterschied der Geistesrichtung etwa als den Unterschied zwischen Autorität und Freiheit.[18] Der Katholicismus repräsentirt die Autorität, der Protestantismus repräsentirt die Freiheit; jener vertritt die Legitimität, dieser das Recht der geschichtlichen Bewegung. Jener — so lautet dann etwa die protestantische Polemik — ist die Stabilität; dieser — so wiederholt immer wieder die römische Polemik — ist der Geist der Revolution; obgleich die Revolution von jeher in den romanischen Ländern ihren Sitz hatte.

Wohl, Rom vertritt die Autorität, wir vertreten das Prinzip der Freiheit und der Kritik. Und die Geschichte vollzieht sich durch das Zusammenwirken dieser beiden großen Mächte aller geschichtli-

chen Bewegung. Aber auch bei uns übt die Autorität ihre Macht. Die Massen folgen stets der Autorität. Und wir Alle, wie Vieles nehmen wir stets auf Autorität hin. Das Meiste wird geglaubt weil es Andre geglaubt haben. Allerdings, wir fordern die Kritik, und es mag wahr sein was man sagt: daß ein protestantischer Geist durch die Welt geht; der Geist der Kritik hat das Uebergewicht in der Gegenwart. Aber man lebt nicht bloß von der Kritik. Die Speise des Geistes ist die Wahrheit. Und die Aufgabe der Kritik ist die Wahrheit festzustellen. Was aber Wahrheit ist nimmt Autorität für sich in Anspruch. Wir verwerfen die Autorität nicht; wir fordern nur die Autorität der Wahrheit. Die höchste Autorität aber gebührt der göttlichen Wahrheit. Und sie ist es welche der Protestantismus zu seinem Bekenntniß gemacht hat. Der Protestantismus ist nicht bloß eine Methode, sondern auch ein Inhalt. Sein Inhalt ist die göttliche Wahrheit. Und diese Wahrheit ist die Gnade Gottes in Christo. Hierin liegt der Unterschied den wir suchen.

Katholicismus und Protestantismus sind nicht bloß allgemeine Geistesrichtungen, sondern vor Allem religiöse Mächte, verschiedene Auffassungen des Christenthums.

Welches ist das System des Katholicismus? Ich will versuchen, es mit aller Objektivität die mir möglich ist darzustellen.[19] Sein Gedankengang ist dieser.

Das oberste Bedürfniß des Menschen ist Wahrheit. Ich muß der Wahrheit gewiß werden können. In dem Streit der Meinungen bin ich eine Beute der trostlosen Ungewißheit über das was Wahrheit sei, was Irrthum, wenn mir die Wahrheit nicht kann gewiß gemacht werden. Wie soll sie mir gewiß werden? Der Eine sagt so, der Andere anders. Wo soll ich mir sicheren Bescheid holen? Die Inhaberin der Wahrheit ist die Kirche. Sie muß ich hören. Sie muß es wissen was Wahrheit sei. Da Christus der Welt die Wahrheit bringen wollte, hat er zugleich die Kirche gewollt, welche die Wahrheit besitzen und mittheilen und welche sie den Einzelnen garantiren soll. Wenn sie mir aber die Wahrheit garantiren soll, so muß sie so beschaffen sein daß sie mir dieselbe garantiren kann. Wenn ich die Kirche fragen und hören soll, so muß ich sie fragen

und hören können. Ich muß wissen wo die Kirche ist; ich muß sie finden, ich muß sie sehen und hören, ich muß ihre Antwort mit unzweideutiger Gewißheit vernehmen können. Also kann die Kirche nicht etwas Unsichtbares sein, das nicht zu fassen und zu greifen ist; sie muß eine sichtbare und greifbare Anstalt sein, die zu mir reden, die ich hören kann. Sie muß ihre berechtigten Organe haben, an die ich mich wenden kann, die zu mir reden können. Sie muß ein gegliederter Organismus, sie muß eine Hierarchie sein; sie muß ein richterliches Tribunal haben, das über Streitfragen und Zweifel entscheiden kann; sie muß eine oberste Spitze haben, einen höchsten Mund der Kirche. Wenn ich aber gewiß werden soll, daß das Wahrheit ist was die Kirche redet, so muß sie unfehlbar sein; sie muß den Geist der Wahrheit in sich tragen; sie muß von ihm erleuchtet, von ihm inspirirt sein. Der heilige Geist ist unfehlbar: er macht auch die Kirche unfehlbar. Wäre sie das nicht, so irrte ich stets auf dem Meer der trostlosen Ungewißheit. Nicht in allen ihren Gliedern ist die Kirche inspirirt und unfehlbar; nur in ihren Organen muß sie es sein, in ihrem obersten Tribunal; der Mund der Kirche muß Wahrheit reden. Was die Kirche in ihrer obersten Repräsentation redet, das redet der heilige Geist. Will ich wissen was Wahrheit sei, so brauche ich also nur zu wissen was kirchlich legitim sei. Ist ein kirchliches Concil gesetzmäßig berufen, hat es seine Beschlüsse gesetzmäßig gefaßt, sind seine Beschlüsse von der obersten Spitze, vom Papste bestätigt, hat der Papst mit päpstlicher Machtvollkommenheit entschieden — dann ist die Entscheidung Wahrheit und aus dem heiligen Geist geredet. Dem gegenüber gilt keine subjektive Kritik, sondern nur Gehorsam. Die oberste Pflicht des Christen ist der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität, die größte Sünde des Christen ist der Ungehorsam gegen die Autorität der Kirche. Das ist die Haupt- und Grundsünde: etwas besser wissen zu wollen als die Kirche. Es gibt kein Recht des Einzelnen gegen die Kirche, kein Recht der Einzelvernunft, des Einzelgewissens. Es gibt keine christliche Selbständigkeit gegenüber der Kirche, keine selbständige Gewißheit der Wahrheit, keine selbständige Gewißheit des Gnadenstandes, keine selbständige Berufung auf die Schrift; sondern jeder

Christ bleibt mit seinem Glauben und seinem Leben, mit seiner Heilsgewißheit und seinem Schriftverständniß stets abhängig von der Kirche, von der Kirche des Bischofs in Rom.

Das ist das System des Katholicismus.

Wir müssen sagen: es ist Logik darin und Konsequenz. Und Viele haben sich in den Schlingen dieser Logik gefangen. Und die Wirklichkeit dieses Systems selbst, die römische Kirche — wer könnte es leugnen, daß es der großartigste Bau ist den je der menschliche Geist errichtet hat? Von der breitesten Unterlage aus steigt er auf den Stufen des Episkopats hinauf bis zur obersten Spitze, dem Bischof in Rom, dem Knecht der Knechte Gottes, dem Stellvertreter Jesu Christi, dem Vicegott, dem Untergott — wie man ihn genannt hat.[20]

Von Alters her ist Rom gewohnt die Völker zu beherrschen (Tu regere imperio populos Romane memento).[21] Von seiner vorigen Größe zwar reden nur noch die Trümmer des Forums und die Ruinen seiner Kaiserpaläste zu uns; aber es hat seine Weltherrschaft in christlichem Gewande erneuert. An die Stelle des römischen Reichs ist die römische Kirche getreten. Sie hat den Herrschergeist und das Herrschergeschick von der alten Roma geerbt und zu den weltlichen Mitteln der Herrschaft die geistlichen gefügt. Der Kreis ihrer Macht umfaßt nicht bloß die Völker, sie beherrscht auch die Verhältnisse des Lebens und die Gewissen.

Sie hat manche Wandlungen erlebt und Veränderungen erfahren; aber in ihren Ansprüchen ist sie sich stets gleich geblieben. In seinen Händen, so behauptete der römische Bischof vordem, trägt er das weltliche Schwert wie das geistliche; der Kaiser und alle weltliche Herrschaft trägt es von ihm nur zu Lehen.[22] Zwar er setzt nicht mehr Fürsten ein und ab, und der westphälische Friede und die neue Ordnung der Staaten bestehen trotz seines Protestes, und selbst sein Bann scheint seine Wirkung verloren zu haben; aber seine Ansprüche sind stets die alten. Denn kein Stein darf aus dem festgefugten Bau herausgenommen werden; und sein geistliches Ansehen hat noch lange keine Minderung erlitten. Es war eine Zeit, da schien es unentschieden wer die oberste Gewalt habe, der Papst

oder das allgemeine Concil. Die großen Concilien des Mittelalters sprachen sich die weitgehendsten Ansprüche zu.[23] Die Konsequenz des Prinzips hat dem Papst die oberste Gewalt zugesprochen, und schon hat er den Anfang gemacht neue Dogmen festzustellen ohne ein Concil.[24] Der Papst als der alleinige Träger der obersten kirchlichen Gewalt ist der Schlußstein des Systems.

Man muß zugestehen: es herrscht Logik in diesem System und Konsequenz. Aber ob auch Wahrheit? Das müssen wir leugnen.

Es ist meine Aufgabe nicht, hier Polemik zu üben; ich hatte nur das System zu charakterisiren. Ich begnüge mich daher, mit wenigen Worten unsere Abweisung jener Aufstellungen zu begründen.[25]

Wenn die römische Kirche sagt, sie sei die Kirche schlechthin, so halten wir ihr die Thatsache entgegen, daß auch außerhalb der Grenzen der Herrschaft Roms der heilige Geist sein Werk und Christus eine Stätte hat, daß also die Kirche Jesu Christi nicht auf ihre Grenzen beschränkt ist.

Wenn die römische Kirche sagt, sie sei in ihren Organen inspirirt und was sie sage und setze sei unfehlbar, so halten wir die Thatsache entgegen, daß Concilien und Päpste geirrt haben, von den Tagen des häretischen Papstes Liberius an welcher einen Athanasius „die Seele der Rechtgläubigkeit“ verdammt hat bis herab auf Pius IX. und sein Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä im Schoß ihrer Mutter, ein Dogma welches nicht bloß die Schrift sondern auch die Tradition gegen sich hat.

Und endlich wenn die römische Kirche sagt, man muß vor Allem des Ortes gewiß sein an welchem die Wahrheit zu suchen und zu finden ist, um damit dann auch der Wahrheit selbst gewiß zu sein, so halten wir ihr entgegen, daß es uns Gott mit der Erkenntniß und Gewißheit der Wahrheit nicht so leicht hat machen wollen, daß wir nur äußerlich an die richtige Adresse uns zu wenden brauchten um hier die Wahrheit uns geben zu lassen. Die Gewißheit der Wahrheit ist nicht eine Rechtsfrage, sondern eine Gewissensfrage; nicht äußerlich, sondern innerlich muß ich derselben gewiß werden. Die Wahrheit beweist sich nicht durch ihren Ort, sondern nur durch sich selbst. Ich glaube nicht an Jesum Christum weil ich an die

Kirche glaube; sondern ich glaube an die Kirche weil ich an Jesum Christum glaube. Die Gewißheit der Wahrheit ist ein Werk des heiligen Geistes. Dieser aber geht nicht auf den Wegen einer juristischen Logik einher, sondern er antwortet auf die Frage des Gewissens nach dem Heil der Seele.

Von dieser Frage ging die Reformation aus; in ihr hat der ganze Protestantismus seine Wurzeln. Es war das Heilsbedürfniß, die Frage der Seligkeit, die Frage nach der Gewißheit des Heils, welche die Seele des Lebens Luthers und seines Werks, die Macht seiner Wirkung auf die Gemüther, die Kraft des ursprünglichen Protestantismus bildete und stets das Geheimniß seiner Kraft sein wird. Wer einen Protestantismus haben will der nicht in dieser Frage seine Wurzeln hat, der vernichtet seine Wahrheit, der zerstört seine Zukunft.

Man hat von jeher viel Mißbrauch getrieben mit dem Worte Protestantismus.[26] Protestantismus ist nicht bloß eine Negation. Wohl, er ist eine Negation, die Negation der Unwahrheit die sich für göttliche Wahrheit ausgibt, die Negation der menschlichen Autorität die sich an die Stelle der göttlichen setzt; aber diese Negation ruht auf einer Position und hat dieselbe zur Voraussetzung: nämlich die oberste Autorität des Wortes Gottes und seiner Wahrheit in den Sachen des Glaubens und des Heils der Seelen. Der Protestantismus ist nicht bloß das stete Streben und Suchen und Fragen. Wohl er ist ausgegangen von einer Frage, und Fragen und Suchen gehört zu seinem Wesen. Denn die Wahrheit ist unendlich, und Niemand besitzt sie der sie nicht stets erwirbt. Die Wahrheit ist nicht ein todtes Kapital das man im Schweißtuch nach Hause tragen könnte, sondern sie ist ein lebendiges Gut und ein lebendiger Besitz. Aber der Protestantismus ist nicht bloß das Suchen nach der Wahrheit, sondern auch der Besitz der Wahrheit. Er ist nicht bloß die Frage nach dem Heil der Seele, sondern auch die Antwort auf diese Frage. Denn er ist nicht bloß etwa eine Schule, sondern eine Kirche; nicht bloß eine Gemeinschaft von Forschern oder Zweiflern, sondern von Gläubigen. Und die Antwort auf jene Gewissensfrage nach dem Heil der Seele, aus welcher der Protestantismus,

aus welcher die evangelische Kirche geboren ist, ist das Wort des Apostels: glaube an den HErrn Jesum Christum, so wirst du selig (Ap.-Gesch. 16, 31). Das war die Erfahrung die Luther machte, daß weder die Werke der Buße, noch der Gehorsam gegen die Kirche, noch irgend etwas Anderes die Sünde wegnehmen und dem Gewissen den Frieden und der Seele die Gewißheit des Heils geben könne, sondern allein der Glaube an Jesum Christum, der unsre Sünden gebüßt und gesühnt und uns mit Gott versöhnt hat. Das allein macht den Christen zum Christen: an Jesum Christum glauben als unsern Heiland und Versöhner, in ihm der Gnade Gottes und der Vergebung unsrer Sünden, auch unsrer Sünden gewiß sein. Dieser Glaube aber ist nicht bloß ein Gedicht der Gedanken, sondern eine That des Willens, und nicht bloß ein Akt des Verstandes, sondern eine Gemeinschaft der Herzen mit Jesu Christo.

Und das macht nach evangelischer Lehre das Wesen der Kirche. Die Kirche ist nicht bloß eine äußere Anstalt; sie ist das Volk Gottes auf Erden, die Gemeinschaft aller Gläubigen, die Sammlung aller Kinder Gottes hienieden.[27] Allenthalben wo Gläubige sind, sie mögen Namen haben welchen sie wollen, da allenthalben ist eine heilige christliche Kirche Jesu Christi. Und wenn auch unsre Augen wenig oder nichts davon sehen, im Glauben wissen wir daß Jesus Christus sein Volk hat aller Orten, die in Glaube und Liebe mit ihm verbunden sind im Geiste und einen großen Bund der Seelen unter einander bilden. Diese große weite reiche Gemeinschaft aller Gläubigen ist nicht ein schöner Traum, sondern eine Wirklichkeit, die höchste Wirklichkeit.[28] Denn alles Andere verfällt dem Tode und wird vergehen; diese unsichtbare Gemeinschaft, diese verborgene Gemeinde wird ewig bleiben. Sie bildet den Kern aller einzelnen sichtbaren Kirchen. Durch sie sind alle einzelnen Kirchen in Wahrheit Kirche. Aber sie hat in den verschiedenen Kirchen eine verschiedene Erscheinung, eine mehr oder weniger reine oder getrübte; je nachdem die Zeichen und Formen ihrer Sichtbarkeit, in denen die unsichtbare Kirche sichtbar und faßbar wird, nämlich Wort und Sakrament, in den einzelnen Kirchen mehr oder weniger rein d. h. der heiligen Schrift als der alleinigen Norm und Richtschnur

alles kirchlichen Lehrens und Lebens gemäß erhalten sind und verwaltet werden.

Darnach scheiden sich die einzelnen Kirchen. Denn der römischen Kirche müssen wir vorwerfen, daß sie in wesentlichen Stücken die evangelische Wahrheit verlassen oder wenigstens getrübt hat durch selbsterfundene Lehren und Gottesdienste. Und auch der reformirten Kirche, so nahe wir mit derselben verwandt sind, müssen wir entgegenhalten, daß sie, wenigstens überall da wo sie ihr Prinzip festgehalten und konsequent durchgeführt hat, in ihrer Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung der Einzelnen zur Seligkeit oder zur Unseligkeit einen Irrthum in sich aufgenommen hat, der auf den Umkreis der übrigen Lehren trübend einwirkt und den Trost der Gewissen beeinträchtigt.[29] Wenn wir aber dieß sagen, so ist dieß nicht ein Wort des Hochmuths das wir aussprechen, sondern eine Erinnerung an die Verpflichtung die wir haben — die Verpflichtung zur Treue und zur Arbeit.

Aber so verschieden auch die Kirchen sind, und so schmerzlich es oft unsre Seele berührt, daß die eine Gemeinde Jesu Christi in Sonderkirchen zerrissen ist, so wissen wir doch: es hat jede Kirche ihre besondere Gabe, mit welcher sie arbeiten soll an dem Bau des Reiches Gottes; und eine jede soll der andern dienen mit der Gabe die sie empfangen hat. Wo wir aber einen Christen finden, es sei unter der Herrschaft Roms oder unter den Schülern Calvins, da wissen wir daß wir ein Kind Gottes, einen Bruder in Christo, einen Erben der Seligkeit begrüßen. Und wir freuen uns der Einheit im Geist und im Glauben trotz der Verschiedenheit, bis es dem HErrn gefallen wird uns zur vollen Gemeinschaft der Geister und Harmonie der Gedanken zu bringen. Bis dahin aber gehen wir den Weg den uns Gott gehen heißt, und folgen der Leuchte die unsern Weg erleuchtet. Dieses Licht auf unsrem Wege ist die heilige Schrift.

Achter Vortrag.

Die heilige Schrift.

Die christliche Kirche ist niemals ohne die heilige Schrift gewesen. Bevor das Neue Testament geschrieben und gesammelt war, hat sie das Alte Testament gehabt und als Gottes Wort verehrt. Der HErr selbst beruft sich oftmals darauf.[1] Fast aus allen einzelnen Büchern des Alten Testamentes führt er Stellen an. Er gebraucht die alttestamentliche Schrift als Waffe gegen den Versucher, als Mittel für seine Unterweisung des Volks und seiner Jünger, als den Ausdruck seiner eigenen inneren Empfindungen gerade in den Augenblicken der stärksten Bewegung seines Herzens. Wir sehen deutlich: er lebt und webt in der Schrift. Sie ist ihm das göttliche Heiligthum in dem seine Seele allezeit weilt.

Und wie ihr Meister, so standen auch die Jünger zur alttestamentlichen Schrift. Sie kannten sie von Jugend auf; frühzeitig wurde der jüdische Knabe mit der Schrift bekannt gemacht. „Weil du von Kind auf die heilige Schrift weißest" schreibt Paulus an Timotheus (2 Tim. 3, 15). Denn dieser hatte eine jüdische Mutter, und diese hatte ihn frühzeitig in die Schrift eingeführt. Und der jüdische Geschichtschreiber Josephus sagt uns, in welchem hohen Ansehn die Schrift bei jedem Juden stand. Ein Jeder, versichert er, würde sein Leben für die Schrift zu lassen bereit sein: so sehr sei Jedem die Ehrfurcht gegen sie als das heilige Wort Gottes gleichsam angeboren.[2] Für die Jünger Jesu aber hatte sie noch eine besondere Bedeutung. Sie war ihnen das weissagende Zeugniß von Jesu Christo. „Sie ists die von mir zeuget" — so hatten sie ihren Meister sagen hören (Joh. 5, 39); so hatten sie es dann selbst auch gefunden. Der Auferstandene legte ihnen — wird uns erzählt

(Luk. 24, 27. 45) — die Schrift aus, ihnen zu zeigen daß sie von Anfang bis Ende auf ihn abziele und gehe. So kam das Alte Testament, durch die Autorität Jesu und der Apostel geschützt, aus Israel in die christliche Kirche herüber.

Daran schloß sich im Laufe der Zeiten das Neue Testament an. Jesus selbst hat keine Schriften hinterlassen. Denn er war gesandt die Gnade und Wahrheit zu verkündigen durch das Wort seines Mundes, und durch sein Sterben und Auferstehen uns zu erlösen. Er sollte nicht der Verfasser sondern der Gegenstand der heiligen Schrift sein. Die Schrift sollte von ihm handeln, aber nicht von ihm geschrieben sein. Auch seine Apostel hat der HErr zunächst gesandt, nicht daß sie schreiben, sondern daß sie predigen sollten. „Gehet hin und lehret alle Völker“ (Matth. 28, 19); „predigt das Evangelium aller Kreatur“ (Mark. 16, 15). Das Wort ist die Hauptsache am Christenthum, und die nächste Gestalt des Wortes ist die mündliche Rede. Hier redet die Seele unmittelbar zur Seele, Geist zu Geist. Die Schrift ist ein Hülfsmittel, aber ein nothwendiges.

Wie kam es zur Abfassung von neutestamentlichen Schriften?

Der christliche Unterricht begann mit der Erzählung der evangelischen Geschichte. Aber Geschichte will aufgezeichnet sein. Frühzeitig sind solche Aufzeichnungen entstanden. Aus ihnen hoben sich unsre vier Evangelien als die ächtesten Urkunden jener heiligen Geschichte heraus. Als Matthäus, wird uns berichtet, nachdem er eine Reihe von Jahren in Palästina das Evangelium verkündigt, in andere Länder ziehen wollte, hat er den Christen des jüdischen Landes eine schriftliche Zusammenfassung seiner evangelischen Verkündigung hinterlassen und in die Hand geben wollen, damit sie sich gegen die jüdischen Angriffe vertheidigen könnten. Die evangelischen Predigten des Petrus in der Heidenwelt hat sein Begleiter Markus zusammengestellt. Und damit sich die Christen aus den Heiden, welche einen genaueren Unterricht wünschten, nicht bloß mit einzelnen bruchstückartigen und weniger zuverlässigen Aufzeichnungen begnügen müßten, hat Lukas sein großes Geschichtswerk — das Evangelium und die Apostelgeschichte — geschrieben. Johan-

nes aber hat sich gegen das Ende seines Lebens von den Bitten der Gemeindevorsteher in Ephesus bestimmen lassen, seine Erinnerungen von Jesu Christo, wie er sie in seinem Geiste bewahrte und der Gemeinde in Ephesus oftmals vorgetragen hatte, in seiner evangelischen Schrift niederzulegen, welche die vorhergehenden abschloß. So sind die vier Evangeljen mit der Apostelgeschichte entstanden.[3]

Die Briefe aber waren durch die besonderen Nothstände oder Gefahren oder anderweitigen Bedürfnisse der Gemeinden oder der Einzelnen an die sie gerichtet sind veranlaßt. Wenn aber eine Gemeinde ein apostolisches Schreiben empfangen hatte, so sah sie dasselbe nicht bloß als ihren Privatbesitz an, sondern theilte dasselbe auch den benachbarten Gemeinden mit. Wir sehen aus dem Schluß des Kolosserbriefs (4, 16) wie Paulus selbst für solche gegenseitige Mittheilung seiner Sendschreiben Sorge trug. So entstanden Abschriften der einzelnen Briefe und bildete sich allmählich eine Sammlung derselben. Man freute sich einen Ersatz für das Wort des abwesenden Lehrers zu haben, und erbaute sich oftmals daran in den Gemeindeversammlungen. Die letzte Schrift aber, die Offenbarung Johannis, ist geschrieben, der Gemeinde zum Licht und Trost zu dienen in den schweren Zeiten der Bedrängniß, denen sie entgegengehe und in welchen kein Apostel ihr ermahnend und tröstend zur Seite stehen werde.

So sollten die neutestamentlichen Schriften das mündliche Wort der Apostel unterstützen und ersetzen, und ihm gleichsam eine bleibende Gegenwart und Wirkung in der christlichen Gemeinde verleihen.

Frühzeitig fing man an, die einzelnen Schriften zu sammeln und zu einem Ganzen zusammenzustellen. Eine Zusammenstellung unsrer Evangelien hat man, wie es scheint, bereits am Ende des ersten und am Anfang des zweiten Jahrhunderts gehabt.[4] Aus dem Schluß des zweiten Briefes Petri (3, 16) ersieht man, daß es zu der Zeit in welcher dieser Brief geschrieben wurde, bereits eine — wenn auch noch unvollständige — Sammlung von paulinischen Briefen gab. Und das Neue Testament selbst, wie wir es jetzt haben, mit Ausnahme einiger weniger Bücher über die es noch zu keiner allgemeinen Uebereinstimmung der Ueberzeugung gekommen war,

cistirte nach unbestrittenen Zeugnissen die wir besitzen bereits in n Kirchen des Abendlands wie des Morgenlands gegen das Ende s zweiten Jahrhunderts.[5] Man hatte sich überzeugt, daß in diesen Schriften der Geist Gottes ebenso mächtig und rein zu uns rede wie n den Schriften des Alten Testaments. So fügte man denn diese neutestamentliche Sammlung zu der alttestamentlichen hinzu, welche nan von Israel überkommen hatte, und sah in diesem Ganzen die Eine heilige Schrift, das Eine Wort Gottes.

Zwar war damals die mündliche Ueberlieferung noch voll und ungetrübt. Noch lebten einzelne Schüler von Aposteln oder wenigstens Schüler von jenen. In den Gemeinden welche von Aposteln gestiftet und unterwiesen waren, war die Erinnerung an jene großen Lehrer noch lebendig. Wollte man den christlichen Glauben kennen lernen, so brauchte man sich nur an diese Stätten und Träger ursprünglicher Ueberlieferung zu wenden. Den Irrlehrern gegenüber, welche das Wort der Schrift nach ihren Träumereien verdrehten, konnten die größten Lehrer des Abendlands, ein Tertullian und Irenäus, auf diese sichere Ueberlieferung verweisen und sich so aller weiteren Streitverhandlung über den richtigen Verstand der Schrift mit jenen Irrlehrern überheben. Aber neben dieser ursprünglichen Ueberlieferung aus den naheliegenden Tagen der Apostel stand das apostolische Wort in ihren Schriften, als das sicherste Zeugniß ihrer Lehre und mit dem Ansehn eines vom Geiste Gottes selbst gewirkten und mit göttlicher Autorität bekleideten Wortes. Aus den frühsten Zeiten haben wir eine Reihe von Zeugnissen, aus denen wir das hohe Ansehn erkennen das die neutestamentliche Schrift genoß. Wir sehen deutlich, daß ihr bereits in der Zeit in welcher der Strom der Ueberlieferung noch reicher und reiner floß, entscheidende Autorität zuerkannt wurde.[6]

Dieses Ansehen verblieb der Schrift, wenigstens der Theorie nach, auch in der späteren Zeit. Nie hat man es in der christlichen Kirche zu leugnen gewagt, daß das entscheidende Wort in allen Fragen des Glaubens der Schrift zukomme.[7] Freilich in Wirklichkeit wurde das anders in dem Maße als die sogenannte Tradition an Ausbreitung und Ansehn gewann. Unter dem Namen der Ueber-

lieferung befaßte man nicht mehr bloß das was angeblich von Christo und den Aposteln selbst herrührte, nur aber nicht schriftlich verzeichnet sondern nur von Mund zu Mund fortgepflanzt worden sei, sondern bald auch den ganzen Umkreis der Lehrsätze und Gebräuche, wie sie von den Kirchenversammlungen aufgestellt worden und zur Geltung in der Kirche gekommen waren. Wie die Kirche selbst, diese sichtbare Gegenwart Christi, wofür man sie hielt, zur obersten Autorität für den Christen wurde, so sah man auch in ihrem Wort und Gebot die letzte Entscheidung in allen Fragen. So konnte es geschehen, daß man zwar in der Theorie die Schrift als das entscheidende Wort Gottes bezeichnete, in der Praxis aber diese Entscheidung in die Hände der kirchlichen Gewalt legte.[8] Bis sich dann zur Zeit der Reformation zeigte, daß der trübe Strom dieser angeblichen Ueberlieferung nicht in sich selbst das Vermögen besitze, sich von allen den trübenden Elementen zu reinigen, welche die Heilskraft des Wortes beeinträchtigten oder verdarben.

Diese Erfahrung war es welche in der Reformationszeit zu der Erkenntniß führte, daß das Heilmittel wider alle diese Verderbniß der kirchlichen Traditionen nur in dem richterlichen Ansehen der heiligen Schrift liege. Mit einer Klarheit und Entschiedenheit wie nie zuvor wurde von der Reformation und wird von der evangelischen Kirche die alleinige schiedsrichterliche Autorität der heiligen Schrift in allen Fragen des christlichen Glaubens und Lebens geltend gemacht. Die Schrift hat für uns dadurch eine ganz andere prinzipielle Bedeutung erlangt als in der römischen Kirche. Deßhalb legt auch unsre Kirche stets ein ganz besonderes Gewicht auf das Studium der heiligen Schrift und sieht hierin die Grundlage aller Theologie. Niemals und nirgends ist auf Erforschung der heiligen Schrift so viel hingebender Fleiß verwandt worden als seit der Reformation und in den evangelischen Kirchen. Denn jene Bedeutung der Schrift gehört zum Wesen unsrer Kirche. Sagen die Römischen: die Kirche spricht das letzte Wort, denn sie ist die unfehlbare Trägerin des heiligen Geistes; so sagen wir Evangelischen: die heilige Schrift spricht das letzte Wort, denn sie ist das authentische Zeugniß von Jesu Christo. Man kann das ganze Wesen des Protestantismus und das

ganze Bekenntniß der evangelischen Kirche in dieß zweifache Wort zusammenfassen; Christus allein! und die Schrift allein! Fragen wir: wo ist das Heil zu finden und worin besteht es? so lautet unsere Antwort: in Christo allein; Er allein ist die Versöhnung für unsre Sünden, und der Glaube an ihn macht uns gerecht vor Gott. Und fragen wir: wo haben wir das gewisse Zeugniß von Jesu Christo und die letzte Entscheidung über die Fragen des Heils und des Heilswegs? so lautet unsre Antwort: in der Schrift allein; sie ist die Richtschnur des Glaubens und Lebens für die Kirche Jesu Christi und für alle Christen. Das sind die beiden Hauptwahrheiten und Grundsätze des Protestantismus.[9]

Aber das sind auch die beiden Hauptfragen der Gegenwart, die beiden bestrittensten Sätze der christlichen Lehre: die Frage von Christo und die Frage der heiligen Schrift. Ist Christus der Sohn Gottes? Ist die Schrift das Wort Gottes? Ist Christus nicht ein bloßer Mensch, wenn auch ein seltener Mensch? Ist die Schrift nicht bloßes Menschenwort, wenn auch ein bedeutendes Menschenwort? Es ist durch alle die Reden und Gegenreden dahin gekommen, daß Viele von Christo nichts Anderes zu sagen wissen als: wir wissen nicht wer er war; und von der Schrift nicht Anderes als daß sie nicht wissen was sie von ihr halten sollen. Andere wieder sind mit Christo fertig und sind mit der Schrift fertig; sie verwerfen diese wie sie jenen verwerfen. Denn wer an Christum nicht glaubt, der glaubt auch der Schrift nicht; denn sie ists die von ihm zeuget. Sie beide stehen und fallen mit einander. Und doch liegt hier die Entscheidung. Wie Christus entscheidend ist für die Geschichte der Menschheit, so ist die Schrift von entscheidender Bedeutung für unser gesammtes religiöses und geistiges Leben.

So lassen Sie uns denn nach diesem geschichtlichen Ueberblick die Bedeutung der heiligen Schrift für die Kirche und für den einzelnen Christen betrachten.

Die Schrift ist von eminenter Bedeutung für unser gesammtes geistiges Leben.

Unser gesammtes christliches Kultur- und Geistesleben hat zwei Wurzeln in der Vergangenheit. Die eine liegt im Boden von Hellas

und Rom, die andere liegt im Lande des Volkes Gottes. Von dort her holen wir unsre geistige Bildung, von hier haben wie unsre Religion. Und diese hat sich mit der weltlichen Bildung von Hellas und Rom und mit dem Volksgeist unsrer Nation zu einem großen Ganzen christlichen Kulturlebens zusammengeschlossen. Die Vermittlang aller geistigen Bildung aber liegt in der Literatur. Wie der Geist jener großen Kulturvölker durch ihre Schriftwerke zu uns spricht, durch welche auch was uns sonst etwa an Werken der Kunst von ihnen überliefert ist, deutlich wird und eine Sprache für uns gewinnt, so hat auch die Religion Israels und der Christenheit ihre Literatur. In ihr redet der religiöse Geist jener Heimat der Religion zu uns. Neben die Literatur der Weltbildung tritt diese heilige Literatur der Religion. Und die heilige Literatur kann sich getrost jener Literatur der Bildungswelt an die Seite stellen. Auch abgesehen von dem religiösen Gehalt, nur menschlich betrachtet, ist die heilige Schrift das großartigste Literaturwerk welches in der Welt existirt — ebenso groß durch die ergreifende Schlichtheit und durch die geschichtliche Bedeutung seiner Erzählungen, wie durch die Fülle und Tiefe seiner Gedanken, durch die Macht und die Mannigfaltigkeit seiner Rede und den Reichthum und die Schönheit seiner Poesie. Lange bevor Pindar in seinen Siegesgesängen die Sieger von Olympia verherrlichte, hat David seine Psalmen gedichtet, an deren Schwung und Kraft sich jetzt noch unsre Seele erquickt. Und lange bevor Homer an den Küsten Kleinasiens die lauschende Jugend seines Volks durch die Thaten der Helden vor Troja entzückte, haben Moses und seine Schwester ihre Siegeslieder über den Untergang des ägyptischen Königs gesungen, oder die Richterin Debora mit den kühnen Bildern ihrer Phantasie den Sieg ihres Volkes gefeiert. Als man auf den Hügeln am Tiber erst noch die Grundsteine der künftigen Weltstadt Rom legte, haben in Israel die Propheten mit dem vom Geiste erleuchteten Blicke die Geschicke der Völker überschaut und ihre Zukunft geweissagt, und mit einer Gewalt der Rede die mehr ist als Demosthenes, und einem Schwung der Poesie der großartiger ist als Aeschylus, die Gerichte Gottes über die Sünden ihres Volkes verkündigt, oder von der Gnade Gottes mit Worten geredet

die lieblicher sind als die liebliche Rede eines Sophokles. Es gibt keinen Ton auf der Stufenleiter menschlicher Empfindungen, der hier nicht zum Ausdruck käme, von den Donnern des heiligen Zorns oder den herzzerschneidenden Klagen der Verzweiflung an bis zu den sanftesten Tönen des Erbarmens oder den feurigsten Liedern der Liebe. Wir bewahren die Namen der sieben Weisen Griechenlands im Gedächtniß und ihre Sprüche. Aber was ist die Weisheit dieser Weisen gegen den Schatz von Lebensweisheit wie er in den Sprüchen des Alten Testaments niedergelegt ist? Wir versenken uns in die Tiefe platonischer Anschauungen und bewundern den Adel seiner Ideen. Aber die Schrift redet von der Welt der ewigen Ideale als von der bekannten Heimat ihres Geistes, und spricht die tiefsten Gedanken und die umfassendsten Anschauungen mit einer Sicherheit und Schlichtheit aus, als handelte es sich um die einfachsten Wahrheiten von der Welt oder die selbstverständlichsten Sätze die Alle kennen. Gewiß, auch nur menschlich betrachtet, als ein Werk des menschlichen Geistes, ragt die Schrift weit über alle Literaturerzeugnisse aller Völker und Zeiten hinaus. Denken wir uns, wir hätten die Bibel nicht und sie würde heute entdeckt, etwa im Winkel einer Bibliothek — welchen Eindruck, glauben wir wohl, würde diese Entdeckung machen! Sie würde das größte Aufsehen hervorrufen das nur ein literarischer Fund hervorrufen kann, mehr als wenn Homers Gesänge oder Shakespeare's Dramen oder Goethe's Werke zum ersten Male plötzlich ans Licht träten. In allen Gesellschaften würde man von diesem wunderbaren Buche sprechen; man würde Lehrstühle errichten um es zu erklären; es würde zur allgemeinen Bildung gehören es zu kennen, es gelesen zu haben. Denn es trägt eine Welt von Gedanken in sich, es ist ein Universum des Geistes. Ein Vertreter des modernen französischen Rationalismus, Reville, schließt einen Aufsatz in der Revue des deux mondes vor etlichen Jahren (1864) mit folgenden Worten: Eines Tages wurde in einer Versammlung ernster Männer die Frage aufgeworfen, welches Buch ein zu lebenslänglichem Gefängniß verurtheilter Mensch wohl zu wählen hätte, welchem nur gestattet wäre ein einziges Buch in seine Zelle mitzunehmen. Es waren Katholiken, Protestanten, Philo-

sophen und auch Materialisten in jener Gesellschaft beisammen. Aber Alle stimmten darin überein, daß die Wahl nur auf die Bibel fallen könne.[10] Das ist die schönste Huldigung die der Bibel gezollt werden konnte. Aber es ist nicht bloß eine Huldigung ihrer geistigen Größe, es ist auch eine Huldigung ihrer religiösen Bedeutung.

Bei andern Schriften ist es der Genuß den sie uns gewähren, oder die Bewunderung die sie uns erwecken, was wir nennen, wenn wir den Eindruck wiedergeben sollen den sie auf uns machen. Bei der heiligen Schrift ist es ein anderer Hauch der uns aus ihr entgegen weht. Sie erweckt auch unsre Bewunderung, sie gewährt uns auch einen hohen geistigen Genuß; aber wenn wir ihre eigenthümliche Wirkung nennen sollen die sie auf uns ausübt, so werden wir sagen: es ist der Geist der Religion der uns hier berührt, und welcher uns hier in einer Stärke und Reinheit entgegentritt wie nirgends sonst. Hier quillt der Strom des religiösen Geistes in ursprünglicher Weise. Hieher kehrt deßhalb auch stets das religiöse Leben als zu seiner Quelle zurück. Was war die Reformation anders als die Rückkehr zu den Quellen des religiösen Lebens? Wie man zur Zeit der Reformation zu den Quellen menschlicher Geistesbildung zurückkehrte, so auch zu den Quellen der Religion. Jene suchte man in der Literatur von Hellas und Rom, diese fand man in der heiligen Schrift. Jenes war der Gedanke des Humanismus und seiner klassischen Studien, dieses war der Gedanke der Reformation und ihres Schriftprinzips. In einzelnen Männern aber, wie in Melanchthon, schlossen beide Richtungen einen Bund mit einander. Und dieser Bund ist ein unauflöslicher für die evangelische Kirche. Denn die Sprachen und das Evangelium gehören enge zusammen. Gott hat sie selbst mit einander verbunden. Denn er hat das Alte Testament hebräisch, das Neue Testament griechisch schreiben lassen. „Die Sprachen — sagt Luther — die Sprachen sind die Scheide darin das Schwert des Geistes steckt.“[11] Der Geist aber welcher in diesen Sprachen aus der heiligen Schrift zu uns redet, ist nicht der menschliche Geist, sondern der Geist der Religion selbst. In ursprünglicher Weise spricht die Religion aus der Schrift

zu uns. Die Rückkehr zur Schrift ist für jede Zeit der Weg der Erneuerung ihres religiösen Lebens. Als in den ersten Jahrzehnten unsres Jahrhunderts der religiöse Geist aus der Verkümmerung und Verflachung des Rationalismus sich erholte und in die Tiefe des inneren Gemüthslebens versenkte, da war es die Rückkehr zur Schrift welche dieser religiösen Erneuerung Kraft, Gesundheit und Zukunft gab. Und vor Allem war es der Römerbrief welcher, wie zur Zeit der Reformation, die Gedanken und Gemüther ergriff und beherrschte. Und wie oft ist es geschehen, daß wenn man in einzelnen Zeiten und Gegenden die Schrift wieder fleißig las, dadurch eine neue Erweckung zu religiösem Leben und evangelischem Christenthum hervorgerufen wurde![12] Die Schrift ist die ursprüngliche Quelle des religiösen Geistes für uns. Und hierin liegt ihre Nothwendigkeit.

In wiefern kann man sagen daß die Schrift nothwendig ist? Allerdings, man kann nicht sagen daß der einzelne Christ die Schrift nöthig habe um selig zu werden.[13] Es sind Viele selig geworden ohne daß sie die Schrift gelesen, vielleicht ohne daß sie dieselbe gekannt haben. Und Irenäus berichtet uns von christlichen Gemeinden am Rhein gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, welche das Wort Gottes nicht in Schrift besaßen, sondern in ihren Herzen trugen. Gewiß, zur Seligkeit nothwendig ist nur dieß eine: zu glauben an den HErrn Jesum Christum. Es kann der einzelne Christ zur Noth ohne die Schrift bestehen. Aber wenn er in den Fragen des Glaubens seiner Sache wahrhaft gewiß und selbständig werden will, so kann doch auch er die Schrift nicht entbehren. Wie im weltlichen Leben ein jeder Mensch der nicht lesen kann in einer gewissen Unselbständigkeit und Abhängigkeit von Andern bleibt, so ists ähnlich auch im religiösen Leben. Es gehört zur Selbständigkeit und Reife des religiösen Glaubens und Lebens, daß man selbst zusehen kann ob sichs auch also verhalte — wie es in der Apostelgeschichte von den Christen zu Beröa heißt (17, 11). Wenn auch der Christ zunächst an die kirchliche Unterweisung und Verkündigung gewiesen ist, so soll er doch nicht bloß um des Wortes der Kirche willen glauben, sondern er soll selbst auch prüfen und sich

überzeugen. Dazu aber braucht er die Schrift. Denn alle religiöse Lehre muß an ihr, als dem ursprünglichen Zeugniß von der religiösen Wahrheit geprüft werden. In diesem Sinne also ist die Schrift auch für den einzelnen Christen eine Nothwendigkeit. Für die Kirche aber und ihren Lehrberuf ist die Schrift unbedingt nothwendig. Denn die Kirche muß eine Norm haben, nach welcher sie sich richten kann im Glauben und Leben, und durch welche sie die Fragen und Zweifel, welche sich im Verlauf ihrer Geschichte in ihr erheben, zu entscheiden im Stande ist.

Welches soll aber diese Norm und Richtschnur sein? Was Anderes als die Offenbarung Gottes, in welcher seine ewigen Liebesgedanken in die Welt hereingetreten sind? Diese ist die Grundlage der Religion und der Kirche; diese muß auch die Norm für die Kirche sein. Diese Offenbarung aber ist niedergelegt in der heiligen Schrift. Denn dieß bildet den Inhalt der heiligen Schrift: alle die Thaten und Worte Gottes, in denen er sein Herz uns aufgeschlossen und den Rath unsrer Seligkeit uns geoffenbart hat — diese ganze große reiche Geschichte, in welcher der ewige Liebesgedanke Gottes sich enthüllt und vollzogen hat. Denn was wir in der Schrift lesen, das sind nicht bloß einzelne Lehrsätze und Vorschriften oder religiöse Wahrheiten, sondern jene große Geschichte des Heils, wie sie mit dem Anfang unsers Geschlechts begonnen, durch die Zeiten der Patriarchen und Propheten herabgegangen, in Jesu Christo und der Geschichte seines Todes und seiner Auferstehung ihre Höhe erreicht hat, und in der zukünftigen Welt die uns verheißen ist ihre Vollendung finden wird.

Dieß bildet den Inhalt der heiligen Schrift. Mit der Schöpfung Himmels und der Erde beginnt sie auf ihren ersten Blättern, mit dem neuen Himmel und der neuen Erde schließt sie auf ihren letzten Blättern. Zwischen jenem Anfang und diesem Ende bewegt sich diese ganze reiche Geschichte, und der Mittelpunkt derselben ist das Kreuz. Von ihm aus fällt das Lich't vorwärts und rückwärts. Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene ist das Ziel auf welches alle die Wege der göttlichen Offenbarung hin gehen, und von welchem sie wieder ausgehen. Er ist die Mitte, er ist der Kern der

ganzen heiligen Schrift. Dazu steht Alles in Beziehung; das Eine näher, das Andere entfernter; und so ist uns das Eine wichtiger, das Andere weniger wichtig; aber in Zusammenhang damit steht Alles, und uns dienen soll Alles; die ganze Schrift ist ein Zeugniß von Jesu Christo, und „alle Schrift von Gott eingegeben ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werke geschickt“ (2 Tim. 3, 16 f.).

Unter dieses Licht will auch Alles in der Schrift gestellt sein. Von diesem Mittelpunkt und Endzweck aus will Alles in ihr verstanden werden.

Man spricht so viel von der Dunkelheit der Schrift. Man entschuldigt damit gerne seine Vernachlässigung der heiligen Schrift.

Allerdings, wir müssen eine gewisse geschichtliche Kenntniß zur Lesung der heiligen Schrift mitbringen, um das Einzelne in ihr verstehen zu können, wie das auch bei jedem menschlichen Buche, welches sich auf geschichtliche Verhältnisse der Gegenwart oder der Vergangenheit bezieht, zum vollen Verständniß mehr oder minder nothwendig ist. Aber wenn wir uns diese geschichtlichen Umstände, worauf sich das Einzelne bezieht, auch noch so deutlich machen, und wenn wir der Sprache auch noch so kundig sind, so wird dennoch einem jeden Leser gar Manches dunkel bleiben. Wir Theologen wissen das am besten, und die Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift legt Zeugniß dafür ab. Das liegt nicht bloß in den Schwierigkeiten der Sprache oder der nöthigen geschichtlichen Kenntnisse etwa, sondern in der Sache selbst. Aber bliebe uns auch noch so Vieles verschlossen, so würden wir doch mit mehr Recht noch von ihr sagen dürfen als Sokrates von den Schriften des Philosophen Heraklit sagte, den man den Dunkeln nannte: „was ich davon verstehe ist so vortrefflich, daß ich davon einen Schluß mache auf das was ich nicht verstehe.“ Und je mehr wir uns in die Schrift versenken, um so mehr werden wir sie verstehen. Bei jedem bedeutenden Geisteswerke ist es so, daß es uns immer reicher und bedeutender wird. Was man gleich auf den ersten Blick und Griff ganz erschöpft hat, das kann keine besondere Tiefe und Fülle

haben. Was aber immer neue Gedanken und Schönheiten uns erschließt, nur das ist wahrhaft bedeutend. Die Schrift ist von unerschöpflichem Reichthum. Das Neue Testament gehört zu den kleinsten Büchern die existiren. Man kann es in die Rocktasche stecken. Und doch studirt, erklärt und predigt man dasselbe nun bereits seit achtzehnhundert Jahren — und wer will sagen er sei damit fertig? Nur die Oberflächlichkeit kann sich das einbilden. Sie ist, wie Luther einmal sagt, wie ein großer Baum, an dem man immer noch Früchte findet, und wenn man noch so oft daran geschüttelt und geklopft hat.

Freilich, man muß mit dem rechten Sinn und Geist an die Schrift gehen um sie zu verstehen. Zu jedem Verständniß gehört Empfänglichkeit. Wer den Dichter verstehen will, der muß, um mit Goethe zu reden, in Dichters Lande gehen. Wer das Buch der Religion verstehen will, muß einen erschlossenen Sinn hiefür mitbringen. Wie Gott in der Natur nur zu denen redet die ihn kennen und Augen und Ohren haben für seine Offenbarung, so vernimmt auch seine Stimme in der Schrift nur wessen Herz sich der Offenbarung Gottes öffnet. Wenn einer Gott nicht darin findet — die Schrift ist nicht daran Schuld, sie ist nicht verschlossen, nur sein Sinn ist zu. Und man muß sich richtig zu ihr stellen um sie richtig zu verstehen. Man muß sich selbstlos an sie hingeben und nur sie hören wollen, und nicht sich selbst darin finden wollen. Man hat oft gesagt: die Bibel sei das Buch worin ein Jeder das findet was er will. Gewiß, wer seine Gedanken darin finden will, der wird sie auch darin finden. Aber ist die Schrift daran Schuld, oder der Mensch der finden will ohne zu suchen, der zuerst hineinträgt was er dann herausholt? Das beste Mittel gegen diesen Mißbrauch der Schrift ist die Schrift selbst. Man muß nur selbstlos in ihr suchen und finden-wollen was sie enthält. Was sie aber enthält, das ist das Zeugniß von Jesu Christo, die Geschichte der göttlichen Heilsoffenbarung. Denn das ists was wir brauchen.

Die römische Kirche verlangt, man müsse die Schrift nach der Tradition auslegen, nach der Lehre der Kirche. Aber wenn die Tradition selbst zwiespaltig ist? und wenn die Lehre der Kirche schriftwi-

g ist? Niemand findet die römische Messe in der Schrift der sie ht zuerst hineinlegt, und Niemand kann das neueste Dogma : römischen Kirche mit der Schrift belegen ohne sie zu mißdeuten. as also hilft uns nicht über die Willkür hinweg. Ein äußeres ittel gegen Willkür und Irrthum gibt es überhaupt nicht, sondern ır innere, sittliche, geistliche Hülfen. Das Mittel gegen die Willkr heißt Gehorsam gegen die Wahrheit, selbstlose Unterordnung ıter das Wort der Wahrheit; und das Mittel gegen den Irrthum die allmähliche Ueberwindung des Irrthums durch den Geist, r an der Hand der Schrift von einer Wahrheit in die andre leit. Nur an uns fehlt es, wenn es an der richtigen Erkenntniß r Wahrheit fehlt; an der Schrift fehlt es nicht. Denn in ihr ist e ganze Offenbarung Gottes, wie in einem großen Lagerbuch :s Reiches Gottes niedergelegt. Dadurch ist sie für die Kirche :r sichere Führer durch alle Zeiten und ihre Aufgaben und Geıhren.[14]

Aber ist sie auch so sicher und verlässig? Man bestreitet es. llerdings, wenn die Schrift der richtige und verlässige Bericht von em großen Drama der göttlichen Offenbarung sein soll, wie wir lauben und wie es die Kirche zu allen Zeiten geglaubt hat, so ann sie ihren Ursprung nicht bloß in dem irrenden Menschengeiste ıaben, sondern sie muß im letzten Grunde ein Wort desselben Geites sein der die Offenbarung selbst gewirkt hat und in ihr waltet. Ist die Schrift, wie wir glauben, eine Nothwendigkeit für die Kirche, dann ist es auch eine Forderung und eine Gewißheit des Glaubens, daß es Gott nicht dem Zufall überlassen habe ob es zu :iner solchen Schrift kommen werde, und daß er es nicht bloß den Menschen überlassen sie zu verfassen, sondern daß er selbst es so gefügt und gewirkt daß sie entstand. Sie ist nicht eine Thatsache menschlicher Willkür und nicht bloß ein Werk menschlichen Geistes, sondern des Geistes Gottes d. h. inspirirt. Die gesammte christliche Kirche glaubt und lehrt die göttliche Eingebung der heiligen Schrift. Das Neue Testament behauptet es vom Alten; der HErr und die Apostel bezeichnen dieses oftmals als Wort und Werk des heiligen Geistes, und die Kirche glaubt dasselbe vom Neuen Testament. Denn

hier vernehmen wir das Wehen des Geistes Gottes noch viel mehr als dort.

Aber hiegegen richten sich vornämlich die Angriffe der neueren Zeit, gegen den Satz von der göttlichen Inspiration der heiligen Schrift.

Verstehen wir die Inspiration recht! Sie will nicht sagen, daß hier keine menschliche Geistesthätigkeit stattgefunden hat. Wer das sagen wollte, den würde der Augenschein widerlegen. Die biblischen Geschichtschreiber haben geforscht, gesammelt und gesichtet wie andere Geschichtschreiber auch. Die Propheten haben, wie Luther sagt, in den heiligen Schriften der Vorzeit studirt. Und wenn der Apostel Paulus einen seiner Briefe schreibt, so sind alle seine Geisteskräfte in derselben Spannung wie wenn er eine seiner großen Reden, etwa jene berühmte Rede auf dem Areopag zu Athen hält (Ap.-Gesch. 17). Nicht so ist es gemeint, wenn wir die göttliche Eingebung der heiligen Schrift lehren, daß die menschliche Geistesthätigkeit ausgeschlossen sein solle. Die biblischen Schriftsteller sind Schriftsteller und nicht bloß Schreiber; was sie schrieben ist ihnen nicht in die Feder diktirt worden, sondern durch ihren eigenen Geist hindurchgegangen. Es ist nur nicht ein bloßes Erzeugniß ihres eigenen Geistes, sondern sie sind bewegt und erfüllt vom Geiste Gottes; aus diesem Geist heraus reden und schreiben sie. In der Thätigkeit ihres Geistes waltet der Geist Gottes offenbarend, erleuchtend, ihre Gedanken und Worte regierend, daß sie das Richtige auch richtig sagen, und so sagen wie es nicht bloß ihrer Zeit sondern der Kirche aller Zeiten zu dienen geeignet ist. Daß der heilige Geist in ihrem Geiste thätig ist, erspart ihnen die Arbeit nicht sondern fordert dieselbe. Denn nicht als unlebendige Instrumente behandelt sie Gott; sondern nur durch die gesammeltste Thätigkeit ihres eigenen Geistes werden sie Organe des Geistes Gottes, redet er zu uns durch ihren Geist. Was er aber zu uns redet, das sind nicht willkürliche Belehrungen und Mittheilungen, sondern es ist die göttliche Heilsoffenbarung und der Rath unserer Seligkeit. Die Schrift ist nicht eine Sammlung menschlicher Wissenschaften sondern das göttliche Reichsbuch. Sie will uns nicht die Arbeit der Forschung in den Fragen

der weltlichen Wissenschaften ersparen, sondern die Fragen des Gewissens nach dem Wege des Heils beantworten. Sie will uns keine Aufschlüsse über die Probleme der Naturwissenschaften geben, sondern die Aufschlüsse über die Heilsgedanken Gottes wie wir sie brauchen; sie will uns, wie der Cardinal Baronius sagt, nicht belehren wie sich der Himmel bewegt, sondern wie wir in den Himmel kommen. Dazu ist sie von Gott eingegeben.[15] Aber ist sie das wirklich?

Können wir dieser Inspiration auch gewiß werden? Das ist allerdings eine entscheidende Frage. Aber wir können derselben gewiß werden.

Diese Gewißheit hat ihre Stufen.

Wenn wir zur Schrift hinantreten und uns in sie versenken, so ist das Erste was uns an ihr überwältigend entgegentritt, ihre großartige Einheit, ihre bewundernswürdige Harmonie. Wir bewundern einen gothischen Dom, die Großartigkeit des ursprünglichen Gedankens, den Reichthum und die Konsequenz der Durchführung, die Zusammenstimmung aller einzelnen Theile. Die heilige Schrift ist auch ein solcher Dom, und mehr als das. Sie schließt den größten Reichthum in sich. Eine Fülle von Gedanken, von Erkenntnissen, von Thatsachen ist hier niedergelegt. Aber durch Alles zieht sich Ein Gedanke hindurch. Es ist derselbe Geist der Religion der uns aus allen ihren einzelnen Theilen anweht. Es ist dieselbe Lehre die sie in allen ihren einzelnen Theilen führt, dieselben großen Wahrheiten die sie allenthalben lehrt, derselbe Weg des Heils den sie uns gehen heißt, derselbe Heilsgedanke Gottes den sie überall verkündigt, mehr oder minder enthüllt, auf verschiedenen Stufen seiner Verwirklichung, aber immer derselbe. Sie ist bewundernswürdig, diese Einheit der Schrift. Erwägen wir: wir haben hier im Grunde die gesammte Nationalliteratur Israels, aus weit entlegenen Zeiträumen stammend, auf einen Zwischenraum von etwa 1600 Jahren vertheilt, von den verschiedensten Verfassern, unter den verschiedensten Umständen und Zeitverhältnissen, zu den verschiedensten Zwecken, in den verschiedensten Formen der Rede geschrieben — und doch welche bewundernswürdige Einheit des Gei-

stes und der gesammten Denkweise! Wo ist in der ganzen Welt, in allen Literaturen der Völker nur entfernt etwas Aehnliches?

Und nicht bloß diese Einheit ist es die unsre Bewunderung erregt; noch mehr ist es die zusammenstimmende Harmonie ihrer verschiedenen Theile. Die Schrift bildet Ein großes Ganzes, sie ist nicht wie eine Sammlung von Schriften, sie ist wie Ein Buch, sie ist ein Organismus, in welchem jeder Theil nothwendig ist, keiner zufällig und überflüssig, sondern jeder dem Ganzen dient, vom ersten Blatt an bis zum letzten, von der Schöpfung an bis zur Erneuerung der Welt, und die Mitte dieses großen Ganzen ist Jesus Christus und sein Kreuz. Wir müssen sagen: das ist nicht von Menschen so gemacht. Denn die das Einzelne geschrieben haben, die haben oft gar nichts von einander gewußt; sie haben nichts von dem Ganzen gewußt, für welches sie arbeiteten. Hier waltet nicht eigene Ueberlegung oder Zufall sondern ein höherer Geist. Die Schrift ist ein wunderbarer Bau. Dieser Bau muß einen Baumeister haben. Es ist der beherrschende Geist welcher die Einzelnen in seinen Dienst genommen.[16]

Und ein Jeder kann es erfahren daß dieser Geist hier in ursprünglicher Kraft und Wahrheit zu uns redet. Wir haben eine Reihe christlicher Schriften, welche sich der Zeit nach unmittelbar an die neutestamentlichen Schriften anschließen: ein Sendschreiben des Clemens von Rom, eines Schülers des Apostel Paulus, an die Korinther, noch aus dem ersten Jahrhundert; Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien; einen Brief des ehrwürdigen Polykarpus von Smyrna, eines Schülers des Apostel Johannes, u. dgl. mehr. Niemand kann diese Schriften der Apostelschüler, der angesehensten christlichen Lehrer und Vertreter der Kirche ihrer Zeit lesen, ohne von Erstaunen ergriffen zu werden über den mächtigen Unterschied zwischen den neutestamentlichen Schriften und diesen Schriften der Apostelschüler. Auch einem Schelling war dieser merkwürdige Unterschied der stärkste Beweis für die Inspiration des Neuen Testaments.[17]

Und so hat sich denn der Kirche zu allen Zeiten die Schrift nicht bloß als die Verkündigung der Wahrheit innerlich bezeugt, sondern auch als die ursprüngliche für alle Zeiten maßgebende Verkündigung.

Niemals ist die Kirche irre geworden in ihrer Zuversicht zur heiligen Schrift. Stets hat in ihr die Gewißheit gelebt, daß sie an ihr das Wort Gottes besitze das sie brauche. Diese ihre Gewißheit — sie ist nicht ein willkürlicher Einfall, nicht eine eigensinnige Behauptung; es ist der gemeinsame Glaube aller Kirchen und aller Christen; er ist allgemein, denn er ist unzertrennlich vom Wesen der Kirche selbst; er ist nicht ein Erzeugniß ihrer eignen Gedanken, er ist vom Geiste Gottes ihr gewirkt, von demselben Geiste welcher die Schrift selbst gewirkt hat, daß sie der Kirche, die seine Schöpfung ist, zur Leuchte diene die sie nöthig hat. Wie der Geist Gottes unserm Geiste Zeugniß gibt, daß die Verkündigung von Jesu Christo die Wahrheit ist die uns selig macht, so hat der Geist Gottes der Kirche stets Zeugniß gegeben, daß das Wort der Schrift das Wort Gottes für sie sei das sie in alle Wahrheit leitet. Und dieser Glaube hat sich der Christenheit in fortschreitendem Grade bestätigt. Sie hat es im Laufe der Zeit erfahren, daß sie an der Schrift wirklich das habe was sie an der Schrift zu haben im Glauben gewiß ist, nämlich das sichere und maßgebende Wort Gottes. Die Geschichte der Schrift in der Kirche ist die Geschichte ihrer Bewährung.[18]

Dieser Erfahrung gegenüber wird sie sich auch durch die Kritik in ihrem Glauben nicht irre machen lassen.

Verstatten Sie mir hierüber ein Wort.

Wir leben im Zeitalter der Kritik. Vielen ist durch die Kritik der Glaube an die Schrift erschüttert worden. Aber mit Unrecht. Was ists was man gegen die Schrift einwendet? Man stößt sich an ihrem Inhalt. Warum? Weil sie nicht kopernikanisch von der Sonne lehrt? Aber die Schrift will uns nicht zu Astronomen machen sondern zu Christen. Oder weil sie der Geschichte widerspricht? Die geschichtliche Forschung bestätigt vielmehr die Schriftangaben. Es war eine Zeit wo man die Berichte über den Aufenthalt Israels in Aegypten für Märchen erklärte. Nun erzählen uns die ägyptischen Papyrusrollen und alte Wandgemälde davon. Und im Säulenhofe des Berliner Museums steht ein altes Sitzbild des Königs Ramses II., welches ohne Zweifel bereits Moses gesehen.[19] Man hat die Schilderungen des Buches Jona von Ninive, oder des Bu-

ches Daniel über den babylonischen Hof bezweifelt. Aber die Forschungen unsrer Tage bestätigen sie.[20] Gehen wir aber zum Neuen Testament herab, so muß jeder Kundige anerkennen daß seine Schilderungen völlig den geschichtlichen Zuständen seiner Zeit wie sie uns anderweitig bekannt sind entsprechen.[21]

Man hat Anstoß am Inhalt der heiligen Schrift genommen — Anstoß des Geschmacks. Aber was ist subjektiver als der Geschmack? Friedrich II. von Preußen erklärte bekanntlich die Dramen Shakespeare's für barbarisch. Wir denken jetzt etwas anders darüber. Anstoß am sittlichen Inhalt.[22] Aber es ist unbestritten daß die Schrift eine Quelle sittlicher Erfrischung ist. Anstoß an den Wundern die sie berichtet.[23] Aber das ist eine Prinzipienfrage. Bei dieser handelt es sich um verschiedene Weltanschauungen.

Die neuere Zeit beschäftigt sich mit Vorliebe mit den Fragen nach dem Zeitalter und den Verfassern der einzelnen biblischen Bücher. Und die Resultate, die wirklichen oder die vermeintlichen Resultate dieser Untersuchungen sind es besonders welche die Gemüther vielfach ängstlich machen. Aber ohne Noth. Es gibt wenig Gebiete auf denen leichter Irrthümer vorkommen als auf dem Gebiete der literarischen Kritik. Die Philologen, deren Sache diese Kritik vornämlich ist, werden das bestätigen. Schleiermacher war ein Kenner platonischer Schriften wie wenige. Und doch hat er mehrere Gespräche dem Plato mit Unrecht abgesprochen. Sollten wir Theologen auf dem Gebiete der biblischen Kritik von diesem Gesetz des Irrthums befreit sein? Und wenn auch die verneinende Kritik in vielen Stücken Recht hätte, so berührt das nicht ohne Weiteres den Glauben. Die fünf Bücher Mosis behalten ihren Werth und Bedeutung, auch wenn wir der Kritik zugestehen müßten, daß zu demjenigen was von Moses selbst herrührt mehr oder minder große Bestandtheile von andern Männern Gottes hinzugefügt worden seien, damit diese Schrift auf diesem Wege diejenige Vollständigkeit erhalte, wie sie nöthig war wenn diese Schrift ihren Zweck für die Kirche der Folgezeit erfüllen sollte. Ob das Evangelium des Matthäus wie es uns vorliegt vom Apostel Matthäus ist oder nicht — davon

hängt unser Glaube nicht ab. Ich glaube daß es ein Werk des Matthäus ist; aber es würde meinen Glauben nicht im Geringsten berühren, wenn ich mich überzeugen müßte daß der erste Entwurf des Apostels von einem andern Zeugen der apostolischen Zeit durch weitere Berichte aus dem Leben Jesu vermehrt worden sei. Ich führe diese Beispiele an um zu zeigen, daß die Frage des Verfassers nicht ohne Weiteres eine Frage des Glaubens ist. Allerdings hat dieß seine Grenzen — nämlich an der Wahrhaftigkeit der Schrift und ihrer Aussagen über sich selbst. Denn jeder Kritik welche diese verneint, werden wir den Eindruck entgegenhalten den Jeder empfängt der die Schrift unbefangen liest, daß hier der Geist der Wahrhaftigkeit in einer Reinheit und Stärke zu uns rede wie nirgends sonst, und werden dann diesem Geist der Wahrhaftigkeit der Schrift mehr Glauben schenken als den Gründen der Kritik.[24] Aber selbst wenn wir diese oder jene biblische Schriften fallen lassen müßten, was wir nicht nöthig haben, würde unser Glaube damit nicht zu Boden fallen. Eine kritische Schule — die sogenannte Tübinger Schule — hat von allen paulinischen Briefen nur vier übrig gelassen: den Römerbrief, die beiden Korintherbriefe und den Galaterbrief. Wir müssen sagen: und wenn wir nur diese vier hätten, so hätten wir das ganze Christenthum. Wir würden beklagen daß wir nicht mehr haben. Aber wir würden Jesum Christum, sein Heil und unsre Seligkeit zur Genüge daraus erkennen können. Aber Gottlob, wir haben mehr. Man erkennt jetzt allgemein an, daß jene kritische Schule viel zu willkürlich verfahren und viel zu rasch aufgeräumt hat. Man wird gewiß noch Manches anerkennen lernen was die Kritik jetzt etwa noch in Frage stellt. Es ist ein wahres und noch jetzt passendes Wort des ehrwürdigen katholischen Theologen Hug, das er vor 27 Jahren in seinem Gutachten über das damalige Straußische Leben Jesu schrieb (S. 59): „Es ist bräuchlich bei uns geworden, daß wer den Namen eines Gelehrten im Fache der Theologie verdienen will, etwas Auffallendes, Kühngewagtes über die heiligen Denkmäler unseres Glaubens zur Messe bringe und die Vorgänger darin überbiete. Die Kühnheit ersetzt den Gehalt. Ein barsch hingeworfener Satz,

der Alles auf die Spitze stellt, verschafft bei uns Ruhm wie in Frankreich ein fein angebrachtes Witzwort."

Man würde sich von diesen Angriffen nicht so imponiren lassen, wenn man mehr in der Schrift lebte und heimisch wäre. Und dazu ist doch die Schrift uns gegeben daß wir unsern Geist und unser Herz mit ihr innerlich vertraut machen, und nicht etwa bloß daß wir sie als Objekt kritischer Operationen ansehen und behandeln. Die Schrift hat eine reiche Geschichte hinter sich; nicht bloß eine Geschichte der Kritik, aus der sie doch immer wieder gerechtfertigt hervorging, sondern vielmehr eine Geschichte der Erfahrung welche die Kirche von ihr gemacht hat. Die Kirche ist im Laufe der Zeiten der Schrift nicht ungewisser sondern gewisser geworden, und wer sich richtig zu ihr stellt, der wird an dieser Erfahrung der Kirche Antheil erhalten und die Schrift immer lieber gewinnen. In allen Dingen wächst die Liebe auf dem Wege der Pflicht. Die Pflicht gegen die heilige Schrift ist, sie zu lesen und in ihr zu leben. Das ist auch der Weg um ihrer gewiß zu werden.

Und wem ziemte es mehr in der Schrift heimisch zu sein als uns deutschen, uns evangelischen Christen? Die Bibelübersetzung Luthers ist der Stolz unsres Volks und die Perle unserer Literatur. Sie hat unserem Volke die Sprache gegeben welche die großen Geister unserer Nation redeten und schrieben. Sie hat die Bibel zu einem Volksbuch gemacht in einem Grade wie sie es nie gewesen. Hier ist der gemeinsame Boden auf dem sich alle Stände und alle Stufen der Bildung, von den höchsten an bis zu den geringsten, begegnen. Mehr als Homer bei den Griechen schlingt die Bibel ein geistiges Band um alle Klassen unseres Volkes. Und welch ein Band! In den höchsten Angelegenheiten der Seele, in den größten Fragen des Geistes, in den heiligsten Empfindungen und Gedanken begegnen wir uns hier. Und sie ist es die unsre Seele immer neu erfrischt wenn wir uns in sie versenken. Wie ein ewig sprudelnder Quell in dem sich unsre Seele badet quillt es in ihr. Aus der Zerstreuung der Welt, aus dem Lärm des Tages, aus dem Streit unsrer Gedanken und Empfindungen flüchten wir in sie: hier wird unsere Seele stille, hier umweht uns der Odem der Ewigkeit, hier

ist das Heiligthum Gottes. Lernen wir in der Schrift leben, so werden wir auch lernen die Schrift lieben.

Je mehr wir uns aber liebend in sie versenken und sie die Nahrung unsres Geistes sein lassen, um so mehr wird sie in uns auch das Verlangen erwecken nach der göttlichen Gnade von der sie Zeugniß ablegt, und die uns nahe kommt in den Mitteln der Gnade, welche die Kirche zu verwalten berufen ist: das ist in Wort und Sakrament.

Neunter Vortrag.

Die kirchlichen Gnadenmittel.

Der Gedanke Gottes ist unser Heil d. h. unsre Gemeinschaft mit Gott. Denn sie ist unsre Bestimmung; in ihr finden wir unsre Wahrheit. Durch Christi Person und Werk ist dieses Heil begründet und verwirklicht, die Kirche trägt es als ihren Schatz in sich, in der Schrift haben wir das urkundliche Zeugniß davon. Was hier außer uns vorhanden ist, soll nun auch unser inneres Eigenthum werden.

Aber es verhält sich mit dem Christen wie mit dem Christenthum selbst. Die Welt konnte das Christenthum empfangen, aber nicht selbst erzeugen: es war eine neue That Gottes innerhalb der Geschichte. So ist auch der Christ ein Werk Gottes innerhalb unsres Lebens. Das Christenthum ist ein neues schöpferisches Prinzip in der Geschichte der Welt: so muß auch eine neue schöpferische Geistesmacht in den Zusammenhang unsres sittlichen Lebens hineintreten wenn wir Christen werden sollen. Dieß ist das Wesen der Gnade und ihrer Wirkung im Menschen. Sie ist nicht bloß eine Lehre, eine Ermahnung oder eine Vorschrift; sie stellt nicht bloß ein Ideal auf und gibt uns neue Ideen; sie ist eine wirksame Thatsache, eine schöpferische Macht die sich unsres Geistes und Willens bemächtigt und neue Gedanken und Bewegungen in uns hervorruft. Es ist wahr, sie tritt nicht unvermittelt in unser inwendiges Leben hinein. Sie hat ihre Vorbereitungen, sie hat ihre Anknüpfungen, sie schließt sich mit den Erzeugnissen unsres eigenen sittlichen Strebens und Vermögens zur Einheit zusammen. Aber sie ist nicht ein Erzeugniß unsrer eigenen sittlichen Kraft sondern die Erneuerung dersel-

ben. Wir können uns nach ihr sehnen, aber wir können sie nicht erwerben; sie muß uns entgegenkommen und sich selbst uns mittheilen. Allerdings, sie übt ihr Werk nicht ohne uns, denn sie übt es in uns. Die sittliche Arbeit die jemand zu vollbringen hat, kann ihm nicht von einem Andern, auch nicht von Gott abgenommen werden, sondern er hat sie selbst zu vollbringen. Aber alle unsre Mitarbeit mit Gott ruht doch auf dem Grund, welchen die Arbeit Gottes in uns legt. Gott selbst muß das Neue in uns beginnen, den Keim des Neuen in uns hineinlegen, die neue sittliche Kraft uns mittheilen. Wie das Heil außer uns in Jesu Christo Gottes Werk und That war, so ist es auch die Aneignung des Heils in uns. Es ist der Geist Gottes der auf unsern Geist wirkt.

Alle geistige Wirksamkeit der Menschen, alle Einwirkung des Einen auf den Andern fordert ihre entsprechende Vermittlung. Die zwei großen Mittel, wodurch der Mensch auf den Menschen wirkt, sind das Wort und die That. In diese Formen kleidet sich auch der Geist Gottes und macht sie zum Mittel seiner Gnade: Wort und Handlung. Von jeher hat die Kirche diese beiden: Wort und Sakrament als die Gnadenmittel bezeichnet, durch welche die Wirksamkeit des Geistes Gottes uns nahe kommt und in uns eingeht.

Stärker als die physische Macht ist die Macht des Geistes auf Erden, und von jeher waren es die neuen großen Gedanken welche die Welt in Bewegung gesetzt haben. Alle andern Mächte und Gewalten dienen nur der Macht des Geistes. Wenn die stolzen Gebäude, welche die Herrschergewalt oder die Waffen der Armeen gegründet haben, zu Boden stürzen und in Trümmern liegen — so schwebt über den Trümmern der Geist und trägt seine Gedanken von Jahrhundert zu Jahrhundert. Sie sind das eigentlich Bleibende; alles Andere vergeht. Sie vermitteln den Ertrag der Geschichte den folgenden Geschlechtern. Sie knüpfen einen Zusammenhang der Geister die durch Jahrtausende von einander getrennt sind. Sie bilden die Schwungkraft des Geistes, und erwecken die Energie des Willens, und entzünden die Macht der Begeisterung welche die Seele aller großen Thaten und die Hoffnung des Gelin-

gens ist. Aber die Form des Geistes und das Gewand in welches der Gedanke sich kleidet ist das Wort.

Das Wort ist die Offenbarung des Geistes in welcher er Leib wird. So hat sich auch die Offenbarung Gottes von Anfang an in das Wort gekleidet. Das Wort ist der Ausdruck für die Offenbarung selbst geworden. Wohl, der Geist kann sich wieder in verschiedene Formen kleiden. Alles kann er sich zum Mittel erwählen durch welches er zu uns spricht und auf uns wirkt. Er redet zu uns durch die ganze reiche Welt der Symbolik. Aber seine eigenste Verleiblichung ist doch das Wort. Und zu allem Andern was ihm als Ausdruck seiner Kundgebung dient, zu allen Zeichen und Symbolen muß doch erst das deutende Wort hinzutreten, um den Geist, der in die sichtbare Form des Zeichens gleichsam gebannt ist, zu befreien und zu unserm Geiste reden zu machen. Deßhalb ist das Wort das Mittel des geistigen Verkehrs und die Macht der geistigen Einwirkung. Wohl, es gibt auch einen stummen Verkehr und eine schweigende Wirksamkeit. Aber dieß Alles ruht auf dem Wort. Das Wort knüpft den Zusammenhang zwischen Geist und Geist, der dann in verborgener Stille sein Werk fortsetzt.

Deßhalb, da Gott den Heilsrath seines Herzens den Menschen offenbaren und ihre Seelen von dem Unheil der Sünde frei machen wollte, offenbarte er sich im Wort. Auf jeder Stufe der Heilsoffenbarung sehen wir ein neues Wort Gottes, welches an die Ueberlieferung des vorhergehenden anknüpft und es weiter führt. So pflanzt sich das Wort und seine Wirkung fort von Geschlecht zu Geschlecht. Auf diesem Worte erst ruht dann die schriftliche Aufzeichnung, damit sich an dieser die Ueberlieferung des Wortes zu jeder Zeit zurechtfinden und erneuern könne. Alles vorchristliche Wort aber zielte auf Den der „das Wort“ schlechthin heißt, Jesus Christus. Da der Evangelist den umfassendsten vollsten Ausdruck für Jesus Christus suchte, wählte er den Namen „das Wort“ (Joh. 1, 1). Das heißt: er ist die absolute Offenbarung. In ihm hat Gott sein ganzes Herz und seinen ganzen Willen niedergelegt und gegen uns ausgesprochen. Er der der Inhalt des ganzen Alten Testamentes ist, er der die Seele des Neuen Testamentes bildet, er ist das Wort

schlechthin, er ist die absolute Offenbarung Gottes. Die Form seiner Offenbarung aber und das Mittel seiner Wirksamkeit war wieder das Wort in welches er sich selbst hineinlegte.

Wohl, Jesus hat auch Zeichen und Wunder gethan, und schon seine Erscheinung übte einen mächtigen Eindruck auf die Gemüther der Empfänglichen. Aber wenn Jesus sein ganzes volles Herz ausschütten und die Herzen der Menschen in ihrem tiefsten Innern erfassen und bewegen wollte, so kleidete er sein Zeugniß ins Wort. Und dieß verleiht erst auch seinen Wundern und Zeichen und seiner ganzen Erscheinung ihre eigentliche Bedeutung und Wirkung. Wir wissen ja Alle, welche herzbewegende Gewalt den Worten Jesu einwohnt. Das Wort war es denn auch, welches er seinen Jüngern als die Macht bezeichnete durch welche sie die Welt aus den Angeln heben sollten. Ihr Beruf sollte die Verkündigung des Worts sein. „Gehet hin und lehret alle Völker;“ „prediget das Evangelium aller Kreatur.“ Seit jener ersten Predigt am Tage der Pfingsten geht das Wort der Verkündigung durch die Welt.

Das Wort ist die Macht der Kirche. Als die deutschen Ritter Luthern ihr Schwert anboten zum Dienste seiner Sache, wies er es ab mit der Erklärung: das Wort solls thun.[1]

Das Wort ist die Macht der Kirche, auch ihrer Ausbreitung. Das ist der Beruf der Mission. Zwar hat manchmal die Herrschsucht oder der Eigennutz mit der missionirenden Kirche einen Bund geschlossen und ihre weltlichen Mittel ihr zu Dienste gestellt. Aber die eigentliche Macht der Mission ist doch das Wort der Verkündigung. Wenn das Evangelium zu den Heiden kommt, so bringt es ihnen nicht bloß Religion sondern auch Kultur. Die Mission hat eine eminente Kulturbedeutung, eine viel größere als die ahnen, welche sie als Werk des Pietismus bezeichnen und verachten. Aber das Alles vermittelt sich doch im letzten Grunde durch das Wort.

Das Wort tritt uns in mannigfacher Gestalt entgegen. Wenn die Mutter ihr Kind beten läßt oder ihm biblische Bilder erklärt, wenn der Lehrer die Jugend in der biblischen Geschichte unterrichtet, oder wir auf dem Katheder vor unsern jungen Theologen die Ge-

heimnisse der christlichen Lehre entwickeln, oder wenn ich hier zu Ihnen von den Fragen unsres Glaubens spreche, so ist das Alles Verkündigung des Wortes in verschiedener Gestalt. Aber seine eigentliche Gestalt ist doch die öffentliche Verkündigung desselben in der Predigt. Hier koncentrirt es seine ganze Kraft und will es seine volle Wirkung üben.

Freilich sie muß auch wirklich Predigt des Wortes Gottes sein und nichts Anderes sein wollen. Sie muß nicht Phrasen drechseln und der Menschheit Schnitzeln kräuseln oder zur Schaustellung der eignen Weisheit und Geistreichheit oder Beredtsamkeit werden wollen. Wir sollen nicht uns predigen und unsre Gaben oder unsre Armseligkeit, sondern das Wort Gottes d. h. Jesum Christum. Und Sie sollen nicht uns hören wollen und unsre Gedanken oder schönen Worte, sondern das Wott Gottes d. h. Jesum Christum. Aber wenn die Predigt das wirklich ist was sie sein soll, dann ist sie auch die entsprechendste, eigenste und wirksamste Gestalt des Wortes Gottes.

Die Predigt war das Hauptgeschäft Jesu Christi während seines irdischen Lebens, die Predigt bestimmte er zum Hauptberuf seiner Jünger nach seiner Auffahrt. Das Amt der großen Propheten des Alten Testaments war die Predigt; das Geschäft der Apostel Jesu Christi war die Predigt; die Religionen der alten Welt und ihr Widerstand gegen das Christenthum sind gestürzt vor der Macht der Predigt. Und die Geschichte der Kirche berichtet uns von einer ansehnlichen Zahl von Männern, welche diese Waffe des Geistes mit einer weithinreichenden Wirkung handhabten. Die Predigt ist die weltbewegende und die seelenbewegende Macht. Luthers Predigt war es welche die neue Zeit eröffnete und auf lange hinaus bestimmte, und welche zugleich in den Seelen der Einzelnen ein neues Licht und Leben entzündete und in die Gemüther der Verzagten den Trost der Gnade Gottes senkte. Deßhalb hat auch unsre Kirche vor den andern die Predigt stets als die Hauptsache im Gottesdienst bezeichnet und behandelt, oder will sie wenigstens als solche vor Allem auch von denen behandelt wissen welche zu predigen berufen sind. Zwar es ist nicht bloß das Wort der öffentlichen Verkündi-

gung was predigt. Es predigt uns auch die Natur, es predigt uns auch der religiöse Schmuck der Kirchen und unsrer Häuser. Aber das Mittel durch welches Gott am eigensten und unmittelbarsten zu uns spricht, Geist zu Geist, Herz zu Herzen, ist doch das Wort, und die eigenste Gestalt des Worts ist die öffentliche Verkündigung desselben in der Predigt.

Welchen Inhalt hat das Wort?

Es kann ein einziges Wort sein welches uns trifft. Es ist vielleicht ein Moment der bei uns durchschlägt oder einer langen Vorbereitung das letzte Siegel aufdrückt und sie abschließt. Aber wir brauchen doch das ganze Wort. Das ganze Wort aber besteht aus Gesetz und Evangelium. Sie müssen beide ihre Wirkung an uns üben, wenn es zur völligen Aneignung des Heils und zu einem gesunden Christenleben kommen soll.

Gott geht mit der gesammten Menschheit wie mit dem Einzelnen einen pädagogischen Gang. Die Geschichte ist die Erziehung des Menschengeschlechts. Und im Einzelnen wiederholt sich das Gesetz des Ganzen. Das sittliche Gesetz aller Erziehung aber ist: durch das Gesetz zur Freiheit! Wenn der Evangelist den Gegensatz des Alten und des Neuen Testamentes bezeichnen will, so sagt er: das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. Wenn der Apostel Paulus den Unterschied der Zeiten charakterisiren will, so bezeichnet er ihn als Gesetz und evangelische Freiheit. Und diesen Unterschied von Gesetz und Evangelium zu betonen ist eine Grundlehre unsrer Kirche. Allerdings, sie stehen nicht bloß im Gegensatz, sie stehen auch in Beziehung zu einander. Der Apostel Paulus nennt das Gesetz einen Zuchtmeister auf Christum. So dient das Gesetz dem Evangelium und führt über sich selbst hinaus zur Freiheit im Evangelium. Aber diese Beziehung in der sie zu einander stehen ruht doch auf dem Unterschied. Wir wissen Alle daß mit dem Christenthum eine neue Zeit begonnen hat. Die Zeit des Gesetzes wich der Zeit der Gnade. Zwar Gott ist zu allen Zeiten der gnädige Gott, und Evangelium ist schon im Alten Testament. Die Seele des Alten Testaments ist die Verheißung auf Christum. Aber doch nur die Ver-

heißung; das Evangelium ist die Zukunft des Alten Testaments, seine Gegenwart ist das Gesetz. Wenn wir die Gesetzesbestimmungen des Alten Testamentes lesen, so erscheint es uns vielleicht unverständlich, warum sich dieselben auf alle die vielen nach unsren Begriffen gleichgiltigen Einzelnheiten und Aeußerlichkeiten erstreckten und sich nicht mit den großen moralischen Wahrheiten begnügten? Es wäre unverständlich und wäre willkürlich, wenn das Gesetz nicht der Erziehung zu dienen bestimmt gewesen wäre. Es sollte als Gesetz gefühlt werden. Es sollte ein Joch auf dem Nacken sein. Es sollte das ganze Leben nach allen seinen Seiten auf jedem Schritt und Tritt in Pflicht nehmen und in Gehorsam spannen. Wir gebieten oftmals unsern Kindern einzelne Dinge die nicht nöthig sind. Es ist vielleicht an sich gleichgiltig ob sie das thun oder jenes. Aber weil wir es geboten haben, so sollen sie es thun. Nicht um der Sache willen, sondern um unsres Gebotes willen. Sie sollen Gehorsam lernen. Es kommt einmal eine Zeit auch für sie, wo sie von dieser strengen Zucht des Gesetzes entlassen werden und sich selbst angehören. Aber zuvor müssen sie reif sein für diese Freiheit. Sie dazu reif zu machen dient eben das Gesetz. Das Gesetz ist uns Allen nöthig. Es heißt einmal in der Schrift (Klagl. 3, 27): Es ist dem Manne gut daß er das Joch trage in seiner Jugend. Wer nicht zu gehorchen gelernt hat, der hat auch nicht gelernt zu befehlen. Wem nicht der Eigenwille gebändigt und gebrochen worden ist, der weiß auch später der Freiheit nicht recht zu gebrauchen. Das Gesetz ist eine nothwendige Stufe der sittlichen Entwicklung. Wenn man sie überspringt oder aus falscher Weichlichkeit dem Andern ersparen will, so entsteht Zuchtlosigkeit und Willkür. Aber es ist eine Durchgangsstufe zur Freiheit. Zwar Viele kommen nicht über das Gesetz hinaus; sie bleiben stets unter dem Gesetz, in ihrem äußeren Leben oder in ihrem inneren. Aber sie sollten über dasselbe hinauskommen und von ihm frei werden; wie der Apostel es ausdrückt: durch das Gesetz dem Gesetz absterben.

Wie dient das Gesetz dazu, uns über sich selbst hinauszuführen? Sein erstes Amt ist daß es uns in Zucht nimmt. Es hemmt die Ausbrüche der Leidenschaften und tritt ihren Regungen mit seinen

Verboten entgegen. Wir sollen lernen uns beherrschen und unsre Gelüste durch die Kraft unsres Willens bändigen. Freilich die Gelüste selbst kann es uns nicht nehmen und die sündige Neigung selbst nicht austilgen; das Herz vermögen Gesetze nicht zu ändern. Man kann Neigungen nicht gebieten und Liebe nicht befehlen. Das Gesetz hilft uns nicht von der Sünde, sondern bringt sie uns nur zum Bewußtsein. Denn eben indem wir im Gehorsam gegen das Gebot uns zu beherrschen und zu zwingen suchen, fühlen wir den Widerstand den unsre sündige Neigung entgegensetzt um so stärker. Wer es am strengsten mit sich nimmt, fühlt und bekennt auch am meisten seine Ohnmacht der Macht der Sünde gegenüber die uns innerlich beherrscht. Wohl, wir sollen an uns arbeiten. Aber alle Strenge gegen uns und aller sittliche Ernst macht uns nicht anders. Wir sollen die Fehler bekämpfen und nach der Tugend streben. Aber wenn wir noch so viele Fehler ablegen, und noch so viele Tugenden uns erwerben, und noch so viel gute Werke thun, und noch so legal in allem unsern Verhalten sind — dadurch werden wir selbst nicht andere Menschen. Gewiß, es ist besser ernste Vorsätze fassen als leichtsinnig in den Tag hinein leben. Aber mit guten Vorsätzen allein kommt man nicht in den Himmel. Es ist schön, wenn der jugendliche Enthusiasmus dem sittlichen Ideal nachjagt das ihm vor Augen schwebt, und mit der Kraft der Begeisterung sich über die sittliche Gemeinheit erhebt, in welcher ein so großer Theil unsrer Jugend untergeht. Es ist etwas Liebenswerthes um eine solche edle sittlich aufstrebende Jugend. Sie kennen wohl Alle jene Erzählung im Evangelium, wie ein reicher Jüngling zum HErrn nahte mit der Frage, was er noch thun müsse um in das Reich Gottes zu kommen. Das war ein solcher Jüngling mit dem Enthusiasmus des Ideals. Und in dem Herzen auch des HErrn regte sich, wie in unsrem, die Freude an dem sittlichen Adel der Menschennatur: Er sah den Jüngling an — heißt es in der Erzählung (Mark. 10, 21) — und liebte ihn. Und doch zeigt eben jene Erzählung, daß das sittliche Ideal allein uns nicht hilft. Wir kommen auf diesem Wege nie über den Zwiespalt, den wir in uns tragen, hinaus. Ich berufe mich kühn auf die Erfahrung eines Jeden der diesen Weg gegangen

ist, ob dieser Weg der eigenen sittlichen Anstrengung uns zur wahren sittlichen Freiheit geführt hat. Sie kennen ja die sittliche Entwicklung der alten Welt. Gibt es einen höheren Adel sittlicher Begeisterung, als wie er uns aus der sittlichen Gedankenwelt Plato's entgegentritt und aus seinem Ideal des Wahren und Guten in der Gestalt der Schönheit? Das ist es ja an der antiken Welt der Griechen und Römer was uns in der Jugend so lebhaft entzündet hat, und was stets die Jugend, so lange sie sich nicht selbst untreu werden wird, zur Begeisterung fortreißen wird, dieser ideale Hauch sittlicher Schönheit der über diese ewig jugendliche Welt ausgebreitet ist, dieser edle Geist des sittlichen Strebens und Ringens der aus ihren großen Männern zu unsrem Geiste redet. Und doch! wohin ist die alte Welt gekommen? Das war ihr Beruf, daß sie, nachdem sie die in der Menschennatur liegenden Möglichkeiten alle entfaltet und erschöpft hatte, ihre Ohnmacht erkannte. Das ist ihr bleibender Beruf: ein stetes lautredendes Denkmal der menschlichen Grenzen zu sein.[2] Ich schweige von dem Schmutz der Sünde in dem so Viele untergegangen sind. Ich spreche nur von ihren edleren Vertretern. Je weiter herab, um so mehr häufen sich die Stimmen, welche den unseligen Zwiespalt beklagen, den wir nicht zu überwinden vermögen.[3]

Es ist die Erfahrung Aller die diesen Weg gegangen sind. Wir möchten und können doch nicht; wir wollen und wollen doch nicht; wir ringen darnach frei zu werden und werden es doch nicht; wir fassen immer neue Vorsätze und kommen doch nicht zum Vollbringen. „Ich unglückseliger Mensch“ ruft der Apostel Paulus aus in jenen erschütternden Klagen im 7. Kapitel des Römerbriefs, wo er diesen inneren Zwiespalt und das Unvermögen des eigenen Wollens gegenüber der Uebermacht der Sünde unsrer Natur schildert. Und dasselbe ist das Ende, bei dem ein Jeder anlangt, der diesen Weg geht, das ist die Erfahrung die wir Alle gemacht haben auf diesem Wege: wir haben uns tief unglücklich gefühlt.[4] Und das soll sein. Das ist das Ziel des Gesetzes.

Da setzt dann das Evangelium ein. Als die Zeit erfüllet war, sagt der Apostel, sandte Gott seinen Sohn (Gal. 4, 4). Er meint

die Zeit des Gesetzes. Es hat Israel, es hat die Heidenwelt ihre Gesetzeszeit gehabt. Was für Israel das mosaische Gesetz war, das war für die Heidenwelt das sittliche Ideal der philosophischen Moral. Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn: das wiederholt sich bei einem jeden Einzelnen. Wenn das Gesetz an ihm seine Aufgabe erfüllt hat, macht es dem Evangelium Platz.

Das Evangelium aber ist Jesus Christus. Er ist der Inhalt der christlichen Predigt. Er hat sich selbst gepredigt, und seine Apostel haben ihn gepredigt. Er ist auch unsere Predigt.

Was heißt das, Jesum Christum predigen? Das heißt die Gnade Gottes, die Vergebung der Sünde, den Trost der Gewissen predigen. Wenn wir den Kern der Predigten Christi treffen wollen, wir werden Alle solche Worte nennen wie: Kommet her zu mir Alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken (Matth. 11, 28); oder solche Trostworte wie er sie zur Sünderin sprach: Gehe hin, meine Tochter, deine Sünden sind dir vergeben, dein Glaube hat dir geholfen (Luk. 2, 48 ff.); oder werden an Gleichnisse denken wie jenes königliche Gleichniß vom verlornen Sohn (Luk. 15). Wenn wir nach dem Kern der apostolischen Predigt fragen, so antwortet uns Paulus: wir predigen Jesum Christum den Gekreuzigten; ich hielt mich nicht dafür daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten (1 Kor. 1, 23. 2, 2). Das Wort vom Kreuz aber ist das Wort von der Versöhnung: Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung; so sind wir nun Botschafter an Christi Statt, so ermahnen wir nun an Christi Statt, lasset euch versöhnen mit Gott. Denn Gott hat Den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit die vor Gott gilt (2 Kor. 5, 19—21). Und wenn wir nach der Predigt Luthers und nach der Grundlehre unsrer Kirche fragen, so lautet sie in Uebereinstimmung mit dem Apostel Paulus: die Rechtfertigung aus dem Glauben d. h. die Aneignung der Versöhnung in der Sündenvergebung und Gotteskindschaft durch die gläubige Annahme der Gnade Gottes. Das ist die Predigt von Christo.

Zwar gegen diese Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben hat man von jeher die Anklage erhoben, sie beeinträchtige die Moral, sie trenne die Religion von der Sittlichkeit, sie schwäche den sittlichen Ernst und Eifer. Schon der Apostel Paulus hat diese Angriffe zu erfahren gehabt. Sie bildeten den Kampf seines Lebens. Nicht der Glaube sondern die Werke — so sagten seine Gegner — sind der Weg zum Heil. Der Glaube und die Werke — sagte die folgende Zeit. Nicht der Glaube sondern die Gesinnung, lehrt der Rationalismus. Nicht bloß der Glaube sondern vor Allem die Gesinnung und die Werke der Liebe, lehrt die römische Kirche.

Während die Römischen sagen: wir kommen zur Rechtfertigung auf dem Wege der Heiligung, sagen wir: wir kommen zur Heiligung auf dem Wege der Rechtfertigung. Wir müssen erst der Gnade Gottes gewiß sein, ehe wir ihm die freudige Liebe des Herzens schenken können; wir müssen erst mit Gott versöhnt sein, ehe wir in Freundschaft mit ihm leben können; und alles Leben heiligen Gehorsams ist nur die dankbare Antwort auf die Gabe der Gnade Gottes. Wir werden aber der Gnade Gottes gewiß nur durch den Glauben. Das ist die Lehre unsrer Kirche.[5] Denn das ist unsre schwerste Last die auf uns liegt: die Schuld und das Bewußtsein der Schuld; und das ist unser vorderstes Bedürfniß das wir in uns tragen: Vergebung der Sünde zu haben und der Gnade Gottes gewiß sein zu dürfen.

Man sagt, die Lehre von der Rechtfertigung sei eine Beeinträchtigung der Sittlichkeit, während sie doch ein Ausdruck des sittlichen Ernstes ist. Denn das ist der Maßstab der Sittlichkeit bei einem Jeden: der Grad der Stärke und Lebhaftigkeit seines sittlichen Bewußtseins. Das sittliche Bewußtsein aber fühlt die Sünde vor Allem als Schuld, dann erst als Macht; zuerst als die Last die unser Gewissen drückt, dann erst als die Macht die unsern Willen bindet. Ehe unser Wille an die sittliche Arbeit der Besserung gehen kann, wenigstens mit Erfolg und Freudigkeit gehen kann, muß unser Gewissen zuerst sich frei wissen und fühlen von der Last der Verschuldung. Wir müssen das Recht haben zu vergessen was dahinten liegt, um uns nach dem zu strecken was vor uns liegt. Dieß

Recht aber, unsre Sünde zu vergessen, kann nur Gott uns geben; denn an ihm allein haben wir gesündigt. Nur Er kann uns vergeben, nicht wir selbst. Seine Vergebung aber brauchen wir, wenn es uns wohl und frei ums Herz werden soll.

Wenn ein Kind sich gegen seine Aeltern versündigt hat — ehe es ein neues Leben anfängt, sucht es Vergebung. So lange es nicht Vergebung hat, ist es unglücklich; so lange ruht die Last seiner Schuld auf ihm; so lange hat es auch keine Freudigkeit neuen Handelns. Es bittet vor Allem um Vergebung: Verzeih! Und auch wenn es Strafe empfängt — es weiß auch durch die Strafe die Sache nicht abgemacht; auch dann noch ist sein innerstes Bedürfniß die Vergebung. Und nicht etwa weil es sich zu bessern verspricht, erwartet es Vergebung. Denn daß es gut sei, ist es jederzeit Gott und seinen Aeltern schuldig. Nur nicht ohne daß es sich bessert, aber nicht weil es sich bessert, empfängt es Vergebung; nur weil ihm die Aeltern aus freier Güte vergeben wollen. Zwar ist es uns sittlich nicht möglich, unsren Kindern die Verzeihung auszusprechen, wenn wir in ihnen nicht den ernsten Willen der Besserung sehen. Aber der Grund der Verzeihung liegt nicht im Kind, sondern in den Aeltern selbst.

Aehnlich ist es auch hier. Nicht wir machen etwa unsre Sünde und Schuld wieder gut durch unsre guten Werke oder unsre gute Gesinnung. Man kann nichts wieder gut machen. Denn auch das Beste, was wir wollen und thun, sind wir schuldig. Nicht weil wir uns zu bessern versprechen, nicht weil wir unsre Sünde verurtheilen und uns innerlich davon lösen, nicht weil wir unsre Gesinnung ändern und uns bekehren, vergibt uns Gott. Wir erwerben uns die Vergebung nicht, wir verdienen sie uns nicht. Sondern Gott schenkt sie uns frei. Er kann sie uns nur nicht schenken ohne daß wir unsre Gesinnung ändern; der ernstliche Vorsatz der Besserung ist eine Bedingung der Vergebung, aber nicht der Grund der Vergebung. Der Grund der Vergebung liegt nur in Gott und seiner freien Gnade. Diese ist es die uns vergibt, um Jesu Christi, um der Versöhnung Jesu Christi willen. Durch diese hat Gottes Heiligkeit es sich selbst möglich gemacht uns vergeben zu können. Unser

Glaube aber ist es der diese Gnade ergreift. Denn es ist ein Glaube an die Gnade der Versöhnung. Dadurch erlangen wir die Vergebung. Denn was du glaubst das hast du, sagt Luther. Nicht in unserm Glauben liegt der Grund der Vergebung, nicht weil unser Glaube etwa so viel werth wäre, weil er etwa ein so gutes Werk wäre daß es Gott belohnen müßte, oder in unserer Liebe die erst aus dem Glauben kommt, oder in unsrer Buße aus welcher der Glaube stammt; nicht in uns, sondern nur in Gott und in dem Versöhnungstode Jesu Christi. Nur die Gnade ist es und sonst nichts, was Gott bestimmt uns die Gnade zuzusprechen und uns zu seinen Kindern anzunehmen. Das nennen wir mit dem Apostel Paulus Rechtfertigung d. h. die Lossprechung von aller Schuld und Strafe und die Annahme an Kindesstatt. Nicht weil wir keine Sünder sind, sondern obgleich wir Sünder, ja eben weil wir Sünder sind, aber an seine vergebende Gnade glauben, werden wir von Gott frei und ledig und gerecht gesprochen und zu Gnaden angenommen.

Diese Rechtfertigung ist also nicht eine Umänderung die in uns selbst vorgeht, sondern, wenn wir so sprechen dürfen, ein Vorgang der in Gott vorgeht, eine Aenderung in seinem Urtheil über uns, in seiner Anschauung von uns, in unsrer Geltung bei ihm. Er will uns als seine lieben Kinder ansehn und behandeln. Der Geist Gottes aber gibt Zeugniß unserm Geist daß wir Gottes Kinder sind, — gibt uns dieses Zeugniß durch das Wort Gottes das sich an uns richtet, und spricht uns freundlich tröstend zu: sei getrost mein Sohn, meine Tochter, deine Sünden sind dir vergeben, dein Glaube hat dir geholfen. So wirkt uns der Geist durch das Wort im Herzen die fröhliche, die in Gott ruhende Gewißheit, wie sie der Christ besitzen muß, wenn er wahrhaft christlich leben und sterben soll. Denn nur daraus erwächst die freie freudige Liebe des Kindes zu Gott, der dankbare Gehorsam des Lebens, die Freudigkeit des Sterbens. Das ist das Ziel des Wortes und sein Triumph.

Freilich, das geht bei einem jeden Christen durch mannigfache Schwankungen hindurch, wohl auch durch Fallen und Auferstehen. Aber das Wort Gottes ist stärker als unsre Schwachheit, und ihm

zur Seite treten jene Begleiter des Wortes, welche Gott verordnet hat seine Wirksamkeit zu unterstützen und der Schwachheit des Glaubens zu Hülfe zu kommen, nämlich die Sakramente.

Was sind die Sakramente?

Sie sind vor Allem symbolische Handlungen.

Keine Religion ist ohne Symbole. Auch die christliche Religion nicht. Das Symbol entspricht einem Bedürfniß der menschlichen Natur. Der Puritanismus, der nur weiße Wände kennt, verkennt die menschliche Natur. Die Wahrheit will sich auch eine sichtbare Erscheinung geben, und das Wort kleidet sich in die Gestalt des Sinnenfälligen.[6] Unser ganzes Leben ist von Symbolen durchzogen. Die Gedanken unsres Geistes, die Neigungen unsres Herzens, sie alle suchen einen symbolischen Ausdruck. Warum nicht auch das religiöse Leben? Kein Gottesdienst kann bestehen ohne das Symbol. Der ganze Kultus ist ein heiliges Symbol. Und tragen wir das Symbol nicht unwillkürlich in unser ganzes Leben hinein? Wenn wir die Hände falten, wenn wir das Haupt neigen oder erheben, wenn wir die Kniee beugen — es ist Alles ein Symbol, ein sinnlicher Ausdruck des Unsinnlichen. Wir lieben es uns zu umgeben mit Symbolen. Wir haben das Kreuz zum gemeinsamen Symbol der ganzen Christenheit gemacht. Jedes Bild des Erlösers ist uns ein Symbol. In aller Kunst liegt etwas Symbolisches. Denn nirgends deckt sich die Kunst völlig mit der Sache. Je höher die Sache ist, um so mehr ist die Kunst nur eine Andeutung der Sache. Sie bestrebt sich der völlige Ausdruck der Sache zu werden, aber sie muß stets bekennen vom Ziele entfernt zu bleiben. Nie wird es einem Maler gelingen, im Antlitz Jesu Christi die volle Erscheinung der Gnade und Wahrheit zu malen. Alle wahre Kunst behält etwas Symbolisches. Eben dadurch wird sie zur Leiter die uns aus der Welt der Sichtbarkeit in die unsichtbare führt.[7] Wir brauchen solche Hülfen, auch in der Religion. Keine Religion ist ohne Symbol, auch die christliche nicht.

Höher als das Symbol der Sache aber steht das Symbol der Handlung. Das concentrirte Symbol ist die symbolische Handlung. In jeder Religion finden wir symbolische Handlungen; auch die

christliche hat sie. Sie sind unwillkürlich. Wenn ich einen Andern segne, lege ich unwillkürlich meine Hand auf sein Haupt. Der Kultus ist ein System symbolischer Handlungen, auch der christliche. Wo sie fehlen, wird er kahl und kalt. Sie entsprechen einem Bedürfniß unsrer Natur. Aber es ist ein Unterschied zwischen den vorchristlichen Religionen und der christlichen. Jene waren die Religionen der Weissagung, diese ist die Religion der Erfüllung. Die Symbole des Christenthums weisen nicht über sich hinaus auf einen zukünftigen Inhalt, sondern sie reden zu uns von einem gegenwärtigen, und die höchsten Symbole tragen ihn in sich. Das sind die Sakramente. Die Sakramente sind symbolische Handlungen, aber es sind erfüllte Symbole, sie haben die Sache die sie bedeuten.

Wir zählen nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl. Die römische Kirche zählt sieben. Diese Zahl hat sich erst im Mittelalter festgestellt. In früheren Zeiten war die Zahl sehr schwankend; denn der Begriff des Sakraments war lange ein schwankender. Aber stets hat man Taufe und Abendmahl vor den andern ausgezeichnet.[8] Und das ist auch unser Grund. Wir zählen viele heilige bedeutungsvolle Handlungen der Kirche, wir haben auch die Konfirmation und die Beichte, die eheliche Einsegnung und die Weihe der Diener der Kirche, und einem jeden gestorbenen Christen soll der Segen der Kirche nachgerufen werden. Aber keine von diesen Handlungen kommt an Bedeutung und Würde den beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls gleich. Sie beruhen auf einer ausdrücklichen Einsetzung und Anordnung Christi für die Zeit seines Abschieds, und wir glauben daß, was sie bedeuten, sie auch enthalten und mittheilen.

Bevor Jesus Abschied nahm von seinen Jüngern, hat er die Taufe angeordnet, als die Handlung durch welche alle diejenigen, welche willig dazu seien, in die Zahl seiner Jünger, in die Gemeinschaft der zukünftigen Kirche aufgenommen werden sollten.[9] Die Taufe ist das Sakrament der Aufnahme. Die äußere Form desselben ist nicht schlechthin neu. Sie schloß sich an frühere Ceremonien an. Es gab im Alten Testamente Waschungen und Reinigungen; und Johannes der Täufer gebrauchte die Wassertaufe als

Symbol der Buße und der Vergebung zur Vorbereitung auf den Eintritt in das Reich Gottes. Aber Christus legte in diese Form einen neuen Inhalt hinein. Diesen Inhalt spricht er aus in dem Bekenntniß des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, welches mit dieser Handlung verbunden sein solle. In die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes und seines Heils soll die Taufe aufnehmen. Der Mittelpunkt dieser Heilsoffenbarung aber ist die Versöhnung am Kreuz, die Vergebung der Sünden. Dieß bedeutet diese Handlung. Sie ist ein Sinnbild. Das Sinnbildliche liegt in dem Element das dazu verwendet wird und in der Handlung selbst. Das Wasser ist das Mittel der Reinigung, und die Handlung des Abwaschens die Handlung der Reinigung. Die Taufe bedeutet die Reinigung von den Sünden. Nicht bloß daß wir uns reinigen sollen, sondern daß Gott uns reinigen will.[10] Aber sie bedeutet das nicht bloß, sie gibt was sie bedeutet. Sie ist die Grundlegung des christlichen Lebens. Das christliche Leben ist das Leben der Gemeinschaft mit Gott. Das Hinderniß dieser Gemeinschaft ist die Schuld der Sünde. Das Erste was wir brauchen ist die Vergebung der Schuld. Die Taufe ist das Sakrament der Reinigung des Gewissens von der Schuld. Aber in der Absicht uns mit Gott zu verbinden. Das Band der Gemeinschaft mit Gott ist der heilige Geist. Mit dem Wasser der Reinigung verbindet sich der Geist der Einigung. Die Taufe ist der Bund eines guten Gewissens mit Gott.[11]

Bei uns ist die Taufe zur Kindertaufe geworden. So lange die Kirche im Stadium der Mission steht, wendet sie sich mit ihrer Taufe, weil mit ihrem Worte, naturgemäß zunächst an die Erwachsenen. Sobald sie aber irgendwie festen Fuß gefaßt hat, sieht sie die Kinder die in ihrem Schoße geboren werden als ihre Kinder an, und nimmt dieselben auf in die Gemeinschaft des Heils dessen Trägerin sie ist. In der Apostelgeschichte wird uns oftmals berichtet daß Paulus ganze Häuser getauft habe.[12] Denn das Christenthum will die Seele nicht bloß des Einzellebens sondern auch des häuslichen Gemeinschaftslebens sein. Der Ausdruck hiefür ist die Taufe der Kinder. Es ist wahr, unsre Kinder wissen nichts davon wenn sie getauft werden. Denn ihr ganzes Geistesleben liegt noch im

Traumschlummer, aus dem es nur allmählich erwacht. Aber vorhanden ist es doch, und ihrem Gott und Schöpfer gehören sie doch an. Sollen sie nicht auch ihrem Heiland übergeben werden? Beten wir nicht über unsre Kinder? Tragen wir sie nicht auf fürbittendem Herzen? Und wer wollte bezweifeln, daß dieß mehr ist als bloße Form und leere Worte? Als einst israelitische Mütter ihre Kinder zu Jesus brachten, damit er sie segne, und die Jünger sie zurückweisen wollten, weil diese kleinen Kinder doch noch nichts davon verstünden, verwehrte es ihnen Jesus ausdrücklich, nahm die Kinder auf seine Arme, legte ihnen seine Hand aufs Haupt und segnete sie.[13] Warum sollten wir ihm nicht unsre Kinder auch bringen und gewiß sein dürfen, daß er sie auch annehme und ihnen seinen Segen gebe? Die Taufe ist der Ausdruck hiefür.

Allerdings, die Kinder haben noch keine Sünden gethan; wir lieben es sie unschuldig zu nennen. Aber sie gehören doch dem menschlichen Geschlechte an, auf welchem eine alte Gesammtschuld ruht. Und daß ihre Unschuld ihre Grenzen habe, zeigt sich sobald der Geist aus seinem ersten Schlummer erwacht, und damit auch alle die Unarten aus denen sich die Sünden entwickeln. Sie haben die Gnade Gottes nicht minder nöthig wie wir Alte.

Gewiß, unsre Kinder haben kein Bewußtsein von dem was mit ihnen vorgeht bei der Taufe; denn sie haben überhaupt noch kein Bewußtsein. Folgt aber daraus, daß überhaupt noch nichts innerlich in ihnen vorgehe? Liegen nicht die Keime aller späteren geistigen und sittlichen Entwicklung im Neugebornen? Und wer will den Tag bestimmen, an welchem dieselben innerlich thätig zu sein beginnen? Weit jenseits unsres Bewußtseins liegt der Anfang unsres inneren geistigen Lebens. Und auch später noch — wie vieles liegt hinter den Grenzen unsres Bewußtseins, was nicht in dasselbe eintritt! Die Grenzen unsres Bewußtseins sind viel enger als das Gebiet unsres geistigen Lebens. Und mannigfache Einwirkung erfahren wir, geistige, sittliche Einwirkung, ohne daß wir es wissen. Wer will dem Geiste Gottes Schranken setzen, über welche er nicht solle hinaus gehen können? Er hat sein Werk in den Kindesseelen so gut wie in den Seelen der Erwachsenen.

Aber allerdings, diese Gemeinschaft mit Gott soll dann auch Sache des Bewußtseins werden. Darum lassen wir auf die Taufe die **Konfirmation** folgen. Nicht um die Taufe vollständig zu machen — denn sie ist es schon; nicht um sie zu erneuern — denn sie ist der Anfang ein für allemal; sondern damit der Getaufte das christliche Bekenntniß, auf welches er getauft worden, selbst auch in seinen Mund nehme und ausspreche, daß der Bund mit Gott in der Taufe ein Bund auch seines bewußten Willens mit Gott sein solle, und damit er den Segen empfange gerade in den Jahren seiner sittlichen Entwicklung und seiner sittlichen Gefahren. Mit der Konfirmation verbinden wir den ersten Empfang des **heiligen Abendmahls**, und damit den Eintritt in die volle Mitgliedschaft der christlichen Kirche.

Zum Gedächtniß an die Erlösung aus Aegypten brachte man in Israel alljährlich am Passahfeste im Frühling ein Lamm dar und beging unter feierlichen Ceremonien im gemeinschaftlichen Kreise ein religiöses Mahl, zur Feier der Erlösung und als Unterpfand der gnädigen Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke. Diesen Brauch hielt auch Jesus mit seinen Jüngern. Als er dieß Mahl zum letzten Male mit seinen Jüngern gehalten, am Abend vor seinem Tode, da seine Seele auf das Tiefste bewegt war von dem was ihm bevorstand, von den Gedanken seines Todes zum Opfer für die Welt der Sünder, von den Gedanken des Abschieds von seinen Jüngern die er allein in der Welt zurückließ — da, lesen wir, nahm er das Brod, dankete, brachs und gabs seinen Jüngern und sprach: Nehmet hin und esset; das ist mein Leib. Desselbigen gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl, gab ihnen den und sprach: Nehmet hin und trinket Alle daraus; dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blute, das für euch und für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Solches thut, so oft ihrs trinket, zu meinem Gedächtniß (Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19. 20. 1 Kor. 11, 24. 25.)

So sprach der HErr, und das ist sein Vermächtniß das er seiner Gemeinde hinterließ. Und so hat es auch die Christenheit zu allen Zeiten gehalten. Sie hat das Abendmahl als die höchste aller ihrer

Handlungen, als ein hochheiliges Geheimniß stets angesehen, und stets geglaubt nach den Worten ihres Meisters darin seinen Leib und sein Blut zu haben. Deßhalb war auch die Form der Feier in der alten Kirche, daß der Geistliche bei der Austheilung an die Einzelnen sprach: der Leib Christi! das Blut Christi! und der Empfänger antwortete mit Amen. Und dieß ist das Bekenntniß der Kirche Christi aller Orten noch jetzt. Aber freilich in welchem Sinne das Sakrament Leib und Blut Christi sei, darüber ist Streit. Das Mahl der Gemeinschaft ist das Zeichen der Trennung geworden.

Die römische Kirche läßt das irdische Element im himmlischen untergehn: es wird wunderbar verwandelt durch die Konsekration des geweihten Priesters. Es ist nicht mehr Brod und Wein; es scheint nur Brod und Wein; in Wahrheit ist es nur Leib und Blut Christi. Die reformirte Kirche läßt das irdische Element nur ein Zeichen und Unterpfand einer inneren geistlichen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo sein; es ist nicht Leib und Blut Christi, es bedeutet und verbürgt nur Leib und Blut Christi d. h. die Gemeinschaft mit Christo und der Frucht seines Todes.[14] Unsere Kirche, die lutherische, glaubt die Worte Christi nehmen zu müssen wie sie lauten, und wie sie Paulus versteht wenn er sagt: das Brod sei die Gemeinschaft des Leibes Christi, der Kelch sei die Gemeinschaft des Blutes Christi — das will sagen: daß der Empfang von Brod und Wein der Empfang von Leib und Blut Christi sei.

Verehrte Anwesende! Das heilige Abendmahl ist das letzte Vermächtniß des scheidenden HErrn. Schon für die natürliche Empfindung muß es uns heilig sein als das Testament des Sterbenden. Aber dem Christen ist es mehr als das. Es ist das Allerheiligste der christlichen Kirche, welches unsre Gedanken nur mit Scheu betreten. Ob wir es mit unsren Gedanken völlig erreichen — die Hauptsache ist daß wir in demüthig gläubigem Sinn hinnehmen was uns hier gegeben wird, und den Segen daraus holen der uns hier geboten ist. Es ist ein Vermächtniß der Liebe. So werden wir es nur verstehen, wenn wir die Liebe zu verstehen suchen. Das Wesen der Liebe ist sich selbst zu geben. So werden wir in ihm die

Liebe sehen müssen die sich selbst mittheilt. Diesen Weg müssen unsre Gedanken gehen, wenn sie es verstehen wollen.

Brod und Wein nimmt der HErr. Das sind die edelsten und die allgemeinsten Erzeugnisse der Erde zur Speise des Menschen. Darum hat sie der HErr erwählt. Sie beide. Wir haben kein Recht eines von beiden wegzulassen. Keine Künste des Verstandes reichen hin, das Testament des HErrn zu ändern und die Kelchentziehung der Laien zu rechtfertigen.[15]

Brod und Wein sind Speisen die zum Genusse dienen sollen. Dazu ist das Abendmahl eingesetzt. Zum Empfang, nicht zur Anbetung. Nehmet hin und esset, nehmet hin und trinket. Es gibt kein Recht diese Bestimmung zu ändern.[16]

Sie sollen genossen werden als ein Bild und Gleichniß. Das Brod gibt Kraft, der Wein gibt freudigen Muth. Kraft und Freudigkeit des Glaubens und Lebens sollen wir uns hier holen. Was die Sakramente bedeuten, das geben sie auch. Den Inhalt des Sakraments spricht der HErr aus mit dem Wort von seinem Leib und Blut. Seinen Leib hat er für uns in den Tod gegeben, sein Blut hat er für uns vergossen. Aber der am Kreuze starb, lebt jetzt im Himmel in verklärter menschlicher Natur. Er ist auferstanden und gen Himmel gefahren und hat verheißen: siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Er hat nicht bloß seinen Geist gesandt; er will selbst auch bei uns gegenwärtig sein, derselbe der einst auf Erden gewandelt, der einst am Kreuze gestorben und im Grabe gelegen, und der jetzt verklärt zur Rechten des Vaters sitzt und den Seinen allezeit nahe ist. Er, der Menschensohn, der erhöhte, will bei uns sein und sich uns mittheilen zur Gemeinschaft. Es ist nicht bloß eine Geistesgemeinschaft in der wir mit ihm stehen, es ist eine völlige; es sind nicht bloß die Kräfte seiner göttlichen Natur die wir empfangen, es ist auch seine Menschennatur mit welcher er selbst sich uns schenken will. Die Gemeinschaft mit ihm soll eine völlige sein. Das ist das Ziel der Liebe. Man muß die Liebe verstehen, die höchste Liebe, wenn man dieß Sakrament verstehen will.

Wozu er sich uns gibt? Er ist am Kreuz gestorben und ist nun verklärt. Er ist gestorben, um unsre Sünde zu sühnen; er lebt ver-

klärt im Himmel, um uns einst aufzunehmen in die Gemeinschaft seines Lebens. Die Sünde soll uns vergeben, unsre zukünftige Verklärung soll uns verbürgt sein. Jenes ist unser Trost wenn wir auf die Vergangenheit blicken, dieß ist unsre Hoffnung wenn wir auf die Zukunft schauen. Wir selbst stehn in der Gegenwart; wir sind auf dem Weg aus der Welt der Sünde in die Welt der zukünftigen Herrlichkeit, aus dem Leben des Todes in das Leben der Auferstehung. Das Abendmahl ist das Mahl unsrer Pilgrimschaft. Wenn wir müde werden, wenn wir unsre Schwachheit fühlen, wenn uns der Trost der Vergebung entschwindet, wenn unser Glaube schwach wird und unsre Hoffnung matt — dann sollen wir kommen zu diesem Mahl, dann sollen wir uns Trost und Stärkung holen, dann soll uns Leib und Blut Christi vergewissern, daß uns unsre Sünden vergeben sind und das ewige Leben gewiß ist. Darum sollen wir, so oft wir von diesem Brode essen oder von diesem Kelche trinken, des HErrn Tod verkündigen bis daß er kommt (1 Kor. 11, 26). Sein Tod ist unser Trost, sein Kommen ist unsre Hoffnung. Das ist das Letzte.

Zehnter Vortrag.

Die letzten Dinge.

Das Thema meines heutigen, des letzten, Vortrags, verehrte Anwesende, sind die letzten Dinge, das ist: das Ende der Geschichte und des gesammten Weltlaufs. Das Ende aber ist die Vollendung — unsre Vollendung, die Vollendung der Kirche, die Vollendung der Welt. Denn wir sollen Erben des ewigen Lebens, die Kirche soll zum vollendeten Reiche Gottes, die Welt zur unvergänglichen und herrlichen Welt Gottes werden. Das ist das Ziel aller Dinge. Denn die Welt hat ein Ziel dem sie entgegengeführt wird, die Geschichte der Völker wie der Kirche hat ein Ziel an dem sie anlangen soll, unser Leben hat ein Ziel an dem es zur Ruhe und zu seiner Wahrheit kommen soll.

Von diesem dreifachen Ziel lassen Sie mich heute zu Ihnen sprechen.

Wir haben ein Ziel. Denn das irdische Leben ist es nicht von welchem wir die Erfüllung unsrer Hoffnungen erwarten können. So lange wir leben hoffen wir. Ein Leben ohne Hoffnung ist kein Leben. Unsre Hoffnung aber weist uns über dieses Leben hinaus in ein Leben der Zukunft. Denn dieses irdische Leben erweckt zwar Hoffnungen, aber es erfüllt sie nicht; es gibt Versprechungen, aber es hält sie nicht; es betrügt uns um die Hoffnungen die es uns macht. Wie viele getäuschte Hoffnungen liegen auf dem Wege eines jeden Menschenlebens! In der Jugend verspricht vielleicht der erste Flügelschlag des Geistes einen weiten Flug in die Ferne; aber wie selten erfüllen die späteren Jahre was die Jugend versprochen! In der Jugend schäumte vielleicht in uns der Geist als wollte er nach allen Seiten überströmen — wie arm und enge sind wir dann ge-

worden! In der ersten Frühlingszeit stehen die Bäume weiß vom Schnee der Blüthen. Wie lange währt es, so liegen die Blüthen fast alle am Boden, nur wenige reifen zur Frucht. Und wenn nur etliche wenige zur Reife kommen! Wie es aber mit dem inneren Leben der Geistesentwicklung ist, so ist es noch viel mehr im Gebiet des äußeren Erlebnisses. Es ist voll von Enttäuschungen. Das ist die häufigste Klage die man hört, das ist der tiefste Grund der Verdrossenheit welche sich nur allzuoft über das alternde Leben auszubreiten pflegt. Denn das sind noch die geringeren Leiden des Alters: die Uebel welche das unvermeidliche Gefolge der schwindenden Kräfte sind. Viel schmerzlicher sind die Enttäuschungen, die Verkennungen, die Vernachlässigungen welche das Alter so oft zu erfahren hat. Wie selten folgt auf das schönste Leben ein schöner Abend! Und wie schwer ist es — viel schwerer als es die Jugend glaubt — würdig und schön alt zu werden![1]

Ob wir ein Recht hatten die Hoffnungen zu hegen mit denen wir uns trugen, oder nicht — gleichviel, die Klage bleibt dieselbe: das Leben hat uns seine Versprechungen nicht gehalten. Es mag sein, es gibt Glückliche, denen das Alter in Fülle bot was die Jugend sich wünschte. Aber wenn es auch noch so viele gäbe — der Unglücklichen, die sich um ihre Hoffnungen betrogen sehen, gibt es noch viel mehr. Und ist ein Unglücklicher nicht so viel werth wie ein Glücklicher? Und im Grunde, wer ist glücklich?[2]

Es liegt etwas tief Melancholisches auf dem ganzen Leben. Diese Melancholie ist unzertrennlich von ihm, unzertrennlich von unsrer Empfindung.[3] Es ist die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, es ist das Gefühl der Nichtigkeit aller Güter und Genüsse dieses Lebens, welche diese Stimmung der Trauer über unser Leben breitet. Jener König Israels, welcher einen Reichthum des Geistes besaß wie kein andrer und das Leben genoß wie wenige — er faßt den Ertrag seines Lebens in das eine Wort zusammen: es ist Alles eitel, ganz eitel.[4] Und jener römische Kaiser, der einer Welt gebot, da es zum Sterben mit ihm kam, sprach: ich war Alles, und habe erfahren daß Alles nichts ist.

Und wäre es auch etwas — ein Augenblick löscht Alles aus.

Wir sterben! Haben wir bedacht was das heißt? Zwar wer es weiß was das heißt, der kann es nicht sagen, und wir die wir davon reden, wissen es noch nicht. Aber wir empfinden es im Voraus. Wir klagen über das Leben und fliehen doch den Tod. „Wir leben, das Leben hassend, doch voll Furcht zu sterben."[5] Sollte das das Ende sein? Das Leben verweist uns immer auf die Zukunft, jeder Tag auf den folgenden, von Morgen hoffen wir was Heute und Gestern uns nicht erfüllt haben. So viel sich uns etwa auch erfüllt hat, es bleibt uns immer noch zu wünschen übrig; und was uns noch zu wünschen übrig bleibt, das erscheint uns immer als die Hauptsache. So verweist uns jeder Tag auf den nächsten — bis zuletzt der Tag des Todes kommt. Wo bleibt dann die Erfüllung unsrer Hoffnungen? Ist der Tod nur Tod, dann ist das Leben eine Grausamkeit und die Hoffnung eine Ironie. Das Leben verweist uns an ein Leben jenseits des Todes. Denn dieses irdische Leben befriedigt nicht die Bedürfnisse unsres Geistes, befriedigt am wenigsten die Bedürfnisse des Christen.

Daraus ist der Glaube an die Unsterblichkeit entstanden. Er ist so allgemein als der Glaube an Gott. Bei allen Völkern die ein höheres Geistesleben führten, herrscht dieser Glaube, bei den übrigen wenigstens eine Ahnung.[6] Ueberall ist der Tod und seine Stätte ein Gegenstand ehrfurchtsvoller Scheu, und die Gesetze welche sich auf die Pflichten gegen die Todten beziehen, gehören zu den heiligsten. Um dieser Pflichterfüllung willen hat Antigone kein Bedenken getragen, das Gesetz des Staates zu übertreten und ihr Leben zu wagen. Die Pflicht gegen die Todten war ihr heiliger als der Gehorsam gegen die Lebenden. Die Gräber der Ahnen zu vertheidigen galt nicht minder hoch als die Vertheidigung der Altäre des Vaterlands. Sie erschienen als das Band welches das Volk und sein Land zusammenhielt, und die Ahnen der Vorzeit wurden gerne als die segnenden Geister der Gegenwart angesehen, die man mit Opfern zu ehren nicht bloß für häusliche sondern auch für patriotische Pflicht erachtete. Die Kunst hat es von jeher geliebt die Wohnstätten der Verstorbenen zu schmücken um sie zu ehren, und man hat sie gerne da angebracht wo die Lebenden weilten. Durch

die Inschriften aber in welchen man die Verstorbenen zu den Lebenden sprechen ließ, stellte man einen Verkehr zwischen beiden her. Die Todten galten nicht als Dahingeschwundene, sondern als Lebendige der jenseitigen Welt. Wenn eine spätere Zeit daraus ein bloßes Gedächtniß der Ueberlebenden machte, so ist das ein Abfall vom ursprünglichen Sinn. Die Sitte selbst, die Stätte der Todten mit der der Lebenden in so nahe Berührung zu setzen und gleichsam ein Band der Gemeinschaft zwischen beiden zu knüpfen, ist ein Denkmal jenes alten Glaubens, dem die Todten nicht Todte sondern Lebende sind.[7]

Dieser Glaube ist allgemein. Dieser Glaube war es der in Aegypten die Pyramiden baute und in seinen Mumien noch jetzt uns Zeugniß ablegt; er war es der den germanischen Völkern den todesfreudigen Muth im Kampfe verlieh, und der die Edelsten der Griechen um die Geheimlehren der eleusinischen Mysterien versammelte, welche ihnen den Trost wider den Tod geben wollten den ihre Religion ihnen nicht gab. Allerdings, erst das Christenthum hat diesen Glauben zur vollen Gewißheit erhoben, aber er ist doch so allgemein wie der Glaube an Gott. Er ist ein Erbtheil der ganzen Menschheit.

Seine Allgemeinheit beweist, daß es ein nothwendiger Gedanke des menschlichen Geistes ist. Und nicht bloß für das Denken nothwendig, sondern auch für das Leben. Denn es bedarf nicht erst eines Beweises, daß der Glaube an die Unsterblichkeit eine der wesentlichsten Stützen für den ganzen sittlichen Bestand unsres gesellschaftlichen Lebens ist. Nehmen wir diesen Glauben aus dem Kreise der menschlichen Wahrheiten hinweg, so nehmen wir aus dem Leben der menschlichen Gesellschaft die sittliche Idee. Man sagt uns zwar, man müsse das Gute um des Guten willen thun. Aber was ist das Gute? Ist es nicht Gott? Und wenn Gott ist, ist er nicht Richter? Wir müssen Alle offenbar werden vor seinem Richterstuhl. Und unser sittliches Bewußtsein selbst fordert eine höchste Rechenschaft, der sich Keiner entziehen und welcher gegenüber sich Keiner mehr selbst täuschen kann. Und auch ohne das — es ist von der höchsten praktischen Bedeutung, ob das Leben ein Ziel hat. Darnach

bestimmt sich die ganze Richtung desselben.[8] Dieses Ziel aber hat es nur, wenn es eine Unsterblichkeit gibt, eine Unsterblichkeit des Einzelnen, und nicht bloß, wie man sagt, eine Unsterblichkeit der Gattung.

Von jeher hat man Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aufgestellt.

Die Existenz der Idee der Unsterblichkeit selbst ist der Beweis ihrer Wahrheit. Denn unsre Erfahrung zeigt uns nur Tod und Vergänglichkeit. Woher ist der Gedanke der Unsterblichkeit und seine Allgemeinheit und Sicherheit? Trüge nicht unser Geist unvergängliches Wesen in sich, er würde auch nicht den Gedanken der Unvergänglichkeit haben. Wir nennen uns Sterbliche. Warum? Warum anders als weil wir uns unsterblich wissen. Eben darum erinnern wir uns stets daran daß wir sterblich sind.[9] Das Bewußtsein unsrer Unsterblichkeit selbst ist der Beweis seiner Wahrheit. Man hat dieß unmittelbare Bewußtsein zu rechtfertigen gesucht durch einzelne Beweise.[10] Wie die Beweise für das Dasein Gottes, so sind auch diese ein Zeugniß unsres Bewußtseins. Darin liegt ihre Bedeutung.

Man hat die Unsterblichkeit bewiesen aus dem Wesen der Seele. Sie sei nicht materiell, nicht zusammengesetzt wie die Dinge der Natur, sie sei also nicht der Auflösung unterworfen. Die Wahrheit dieses Beweises ist zu sagen: der Mensch ist ein persönliches Wesen, darum für Gott und für die Ewigkeit geschaffen.

Man hat sie bewiesen aus unsrer Bestimmung. Ein Jeder trägt viel mehr Keime in sich als in diesem Leben zur Entfaltung kommen: in den Gaben und Kräften des Geistes, in der Anlage seiner Erkenntniß, in dem Durst nach Wahrheit, in dem Streben nach Sittlichkeit. Die Wahrheit hievon ist: so lange wir leben, streben wir, und unser Streben gilt dem Unendlichen. Sein Ziel liegt jenseits dieses Lebens.

Wir tragen Alle ein Ideal der Vollkommenheit in uns, denn wir tragen Ewigkeit in uns. Darum streben wir auch nach der Ewigkeit. Sie ist es welche der sittlichen Arbeit aller Edlen, so viele ihrer je nach sittlicher Vollendung gestrebt oder im Dienste der

Andern sich aufgeopfert haben, Kraft und Schwung verlieh.[11] Die Ewigkeit aber ist in Gott. Wir sind unsterblich, denn wir sind für Gott. Gott aber ist nicht ein Gott der Todten sondern der Lebendigen. Nach ihm verlangt unsre Seele. Wir tragen Alle das Heimweh in uns nach unsrer wahren Heimat. Dieses Heimweh ist der Flügelschlag der Seele. Aber ihre Flügel sind hier noch gebunden und sollen erst frei werden. „Selig sind die Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen.“

Es war eine Zeit — sie ist noch nicht lange vorüber — da setzte man die ganze Religion in den Glauben an die Unsterblichkeit. Aber diese Lehre ist nur ein schwacher Rest der christlichen Lehre vom ewigen Leben.

Denn die bloße Gewißheit der Unsterblichkeit hilft uns noch nicht und tröstet nicht. Sie schließt ebenso viel Schrecken wie Trost ein. Denn wenn wir herumfragen würden in der Welt, ich glaube wir würden ebenso viele finden, welche wünschen würden daß es aus sein möchte mit diesem Leben, als solche welche mit der Hoffnung eines anderen Lebens sich trösten. Denn das Fortleben allein ist nur ein sehr zweifelhafter Trost. Die Hauptsache ist *wie* wir fortleben.

Keine Frage pflegt so sehr unser Interesse zu erwecken als die Frage nach dem *Zustand der Seele nach dem Tode* — und merkwürdig: kaum über eine andere Frage gibt uns die heilige Schrift so wenig Aufschlüsse als über diese. Wir werden uns daraus abnehmen dürfen, daß unsre meisten Fragen hierüber unnütz sind, Fragen der Neugierde, nicht des religiösen Bedürfnisses. Was wir zu wissen nöthig haben, das ist uns deutlich genug gesagt. Aber das sind Erkenntnisse von großem Ernst.[12]

Der Tod bildet einen scharfen Einschnitt in der Geschichte unseres Lebens. So lange wir im Leibe leben, geht eine Stufe unvermerkt in die andere über. Der Tod trennt durch einen scharfen Schnitt dieses Leben von dem zukünftigen. Indem das Band sich löst das Seele und Leib bisher verbunden gehalten, lösen sich damit auch alle die tausend Fäden welche uns an diese sichtbare Welt der Güter und der Arbeit gebunden. Wir sind los von der Welt und

auf uns selbst verwiesen. Dieses Leben gehört der Arbeit. Aber es kommt eine Nacht da Niemand arbeiten kann. Dieses Leben ruft uns nach außen. Jene Nacht der Ruhe führt uns nach innen hinein. Dieses Leben gehört den Aufgaben und Dingen dieser Welt an. Nach dem Tode gehören wir nur uns selbst an, und unsre Welt ist unsre Innerlichkeit und die Welt unsrer Erinnerungen. Die Arbeit ist eine Wohlthat, aber sie ist auch eine Versuchung. Wir entfliehen uns nicht nur indem wir uns den Zerstreuungen der Genüsse hingeben, sondern auch indem wir uns in die Unruhe der Arbeit werfen. Der Tod wirft uns auf uns selbst zurück und heißt uns vor uns selber stille stehen. Diese Welt der Sinne hüllt einen bunten Schleier um unsern Geist, in welchem wir uns vor uns selbst verbergen. Der Tod zerreißt diesen Schleier der Sinne und stellt uns ohne Hülle vor uns selber hin. Hier umrauschen uns die mannigfaltigen Stimmen der Welt und übertönen so oft die Stimmen der Wahrheit unsres Inwendigen. Der Tod führt uns in die Welt der lautlosen Stille ein, wohin keine Stimmen dieser irdischen Welt mehr dringen, sondern wir nur die Stimme unsres Innern und die Anklagen der Erinnerung vernehmen. Wer wird das aushalten können? Nur der welcher hier schon im Leibe ein Leben des Geistes geführt hat, welcher in dieser Welt der trüglichen Sinne bereits sich unter das Gericht der Wahrheit gestellt hat, welcher in dieser Welt der Vergänglichkeit sich in der Welt der Ewigkeit heimisch gemacht hat.

Der Tod führt uns aus der Welt zu Gott. Ihm sind wir dann gegenübergestellt. Hier auf Erden schieben sich tausend Täuschungen zwischen uns und Gott. Dort werden wir ihm unmittelbar gegenüber gestellt sein, und so wie wir sind; nicht wie wir scheinen zu sein, nicht wie wir vielleicht meinen zu sein, sondern so wie wir wirklich sind. Menschen können wir täuschen, uns selbst können wir betrügen; vor Gott hört alle Täuschung auf und schwindet auch aller Selbstbetrug. Dort ist Wahrheit. Wer wird Gott, wer wird die unbestechliche Wahrheit ertragen können? Nur der welcher hier schon Gottes Freund geworden ist. Denn darnach werden sich Alle scheiden, ob sie Gottes geworden sind oder ohne Gott geblieben.

Dieß aber entscheidet sich hier. „Es ist dem Menschen gesetzt einmal zu sterben, darnach aber das Gericht“ (Hebr. 9, 27). Das heißt: Die Entscheidung vollzieht sich in diesem Leben. Wir sollen uns nicht vertrösten mit der Hoffnung, dort nachholen zu können was wir hier versäumt haben. Dazu ist uns dieses Leben im Fleische gegeben, daß in ihm sich unser Geschick entscheide. Dazu sind uns die mannigfaltigen Prüfungen und Aufgaben dieses Lebens verordnet, daß wir durch sie lernen sollen Gott zu suchen und zu finden. Es mag in einem Menschen das sittliche Bewußtsein noch so wenig entwickelt scheinen, es mag einer noch so sehr wie im Traume dahin zu gehen scheinen — ein entscheidender Punkt ist in einem Jeden, im innersten Grund seiner Seele. Darnach entscheidet sich sein ewiges Geschick, ob er hier Gott in seiner Seele getragen oder nicht. Denn wer hier nicht die Gemeinschaft Gottes gefunden, wird sie dort auch nicht erlangen. „Niemand wird dadurch selig daß er begraben wird.“ Und das ists worum sichs handelt: selig werden! Nicht bloß Unsterblichkeit sondern Seligkeit.

Aber der Weg der Seligkeit ist Jesus Christus. Wer ihn hat, der hat das ewige Leben. Und wer das ewige Leben nicht hier hat, der wird es dort nicht finden. Darin besteht die Seligkeit des Lebens nach dem Tod: in der Gemeinschaft Jesu Christi. Wohl, der Tod entrückt uns dieser Welt der Güter und Freuden, aber er entnimmt uns auch dieser Welt der Versuchungen und dem Fleische der Sünden. Dieß ist unsre Klage so lange wir leben, daß wir nie mit der Sünde fertig werden in unsrem Leibe, und nie so völlig eins mit unsrem Herrn wie es die liebende Seele begehrt. Das ist die Seligkeit die uns erwartet, daß wir daheim sind bei dem Herrn. Hier ist die Fremde, dort ist die Heimat, denn Er ist unsre Heimat. Dieß ist die Hoffnung der Christen.

Aber diese Seligkeit hat ihre Stufen der Entwicklung. Man kann sagen: sie macht eine Geschichte durch. Ihre Vollendung erreicht sie erst mit der Auferstehung. Denn so lange die Seele vom Leibe getrennt ist, ist ihre Seligkeit nicht vollkommen. Denn wir sind geschaffen zur Einheit des Leibes und der Seele. Denn der Leib ist nicht bloß ein Gefängniß in welches unsre Seele gebannt

ist, oder ein Gewand das um unsre Seele äußerlich gehüllt ist, sondern die Heimat unsres Geistes und sein nothwendiges Instrument. Alle Thätigkeit des Geistes nach außen und nach innen vollzieht sich durch den Leib. So lange ihm dieses Organ seiner Wirksamkeit entzogen ist, ist er zur Ruhe verwiesen. Aber der Beruf des Geistes ist Thätigkeit. Das ewige Leben muß ein Leben der Thätigkeit sein, wenn es uns die Befriedigung geben soll die wir suchen. So muß es also auch ein Leben im Leibe sein, wenn es die Vollkommenheit sein soll zu der wir bestimmt sind. Wir geben unsern Leib dahin in den Tod, in der Hoffnung daß wir ihn wieder nehmen werden aus dem Tode. Nicht als einen der wieder dem Tod unterworfen wäre, sondern als einen der dem Tode für immer entnommen und in das Leben der Freiheit versetzt sein wird; nicht als einen der eine Schranke und ein Hemmniß unsres Geistes wieder sein wird, sondern als einen der das entsprechende Organ unsres Geistes und Willens, als einen der uns völlig zu Dienste, der dem Stande unserer Vollendung völlig entsprechend, der in das Leben der Verklärung versetzt, der ganz des Geistes geworden sein wird.

Das war ein der alten Welt völlig neuer Gedanke, daß unser Leib für die Ewigkeit bestimmt ist. Aber es war ihr auch ein neuer Gedanke, daß er ein Tempel des heiligen Geistes zu sein berufen ist (1 Kor. 6, 19). Wer im Leibe nur das Mittel der Sinnlichkeit sieht, der kann freilich in ihm nur eine Beute der Vergänglichkeit sehen. Wer aber weiß daß er auch zur Heiligung berufen ist, der weiß auch daß er für die Welt der Ewigkeit bestimmt ist.[13]

Freilich wie er aus dem Tode soll zum Leben wiedergewonnen werden können, das vermögen wir nicht zu sagen. Das überlassen wir Gott. Der Apostel vergleicht den Leib, den wir der Erde übergeben, einem Samenkorn (1 Kor. 15, 36 ff.). Der Same vergeht, aber aus ihm entwickelt sich der Keim eines höheren Lebens. Was unsre Augen sehen und zu verfolgen im Stande sind, ist freilich nur Auflösung und Uebergang seiner Bestandtheile in andere Formen des Lebens. Wie sollen wir aus dieser Auflösung seiner Bestandtheile unsern Leib wieder erhalten, der nicht mehr unser eigen ist? Aber ist nicht auch unser Leib jetzt in stetem Wechsel seiner Bestand-

theile und dennoch derselbe — zusammengehalten durch dieselbe Idee die seiner Bildung zu Grunde liegt und sie beherrscht —? Warum soll es nicht auch dann ähnlich sein, wenn die Seele aus der erneuerten Welt sich die Stoffe ihres neuen Organismus wieder anbildet? Mit diesem Ausblick schließt das Glaubensbekenntniß der Christen: ich glaube eine Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.

Aber diese Vollendung der Einzelnen hängt ab von der Vollendung der Gemeinde Jesu Christi und der Welt. Denn nur im Zusammenhange des Ganzen werden auch die Einzelnen vollendet. Wir gehören der christlichen Gemeinde an, wir gehören der Welt an. Unsre Zukunft ist an die Zukunft der Kirche und der Welt geknüpft.

Welches ist die Zukunft der Kirche?

Das Wort der Weissagung in der heiligen Schrift enthält hierüber reichhaltige Aufschlüsse. Freilich lauten diese uns fremd und wie ein Widerspruch zu unsern gewöhnlichen Gedanken. Aber vor der tieferen Betrachtung wird sich ihre Wahrheit rechtfertigen.[14]

Zwei Voraussagungen über die Zukunft der Kirche treten uns in der Schrift sofort deutlich entgegen. Die eine ist die, daß das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt werden und die Fülle der Heiden und darnach auch das Volk Israel in die Kirche eingehen soll. Die andere ist die vom großen Abfall der eintreten und aus welchem sich die letzte Gestalt der Sünde entwickeln wird. Wenn wir uns die Lage der Dinge vergegenwärtigen in der Zeit in welcher solche Aussichten ausgesprochen wurden, wenn wir bedenken wie gering damals noch die Zahl der Christen, wie unscheinbar ihre Mittel, wie gedrückt ihre Lage war, so werden wir sagen müssen: es ist etwas Wundersames um eine solche Sicherheit des Blicks in die Zukunft, der nicht bloß die Zeit der allgemeinen Verbreitung schon gegenwärtig sieht, sondern bereits auch über diese hinausblickt in eine Zeit der Verleugnung. Und wenn wir uns jetzt umsehen, so werden wir sagen müssen: beides ist auf dem Weg sich zu erfüllen.

Denn das vor Allem ist unfraglich, daß das Christenthum noch

die Weltreligion werden wird. Es mag mit der Arbeit der Mission noch so langsam vorwärts gehen — durch alle heidnischen Religionen geht das Gefühl hindurch daß ihre Stunden gezählt seien.[15] Zwar lodert im Muhamedanismus immer noch das Feuer des alten Fanatismus. Aber eben diese Gereiztheit gegen Alles was christlich heißt, zeigt daß er sich vom Evangelium gefährdet glaubt. Allerdings wird es nicht überall die Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums sein die ihm den Sieg verschafft. Aber was die Mission nicht thun wird, das wird die Herrschaft der europäischen Civilisation thun. Mit ihr wird das Christenthum in die Länder einziehen als die Religion der herrschenden Völker. So werden auch die weltlichen Interessen in den Händen Gottes zum Mittel dienen die Völker in den Verband der christlichen Kirche zu sammeln, damit die Enden der Erde auch die Grenzen der Kirche werden.

Am fremdesten mag uns die Hoffnung erscheinen daß auch Israel sich beugen werde vor dem Gekreuzigten. Und doch werden wir Alle sagen müssen: die Existenz dieses wunderbaren Volks selbst zeigt, daß Gott dieses Volk noch aufgespart hat für eine Zukunft. Gehört aber die Zukunft Jesu Christo an, so gehört ihm auch Israel an. Nicht eine Bekehrung Einzelner bloß — so ist es geweissagt — sondern des ganzen Volkes wird das sein. Und der Zusammenhang in welchem die einzelnen Theile dieses Volkes noch immer mit einander stehen, läßt es begreiflich erscheinen, daß wenn erst einmal eine religiöse Bewegung dieses Volk ergreifen wird, sie leicht zu einer allgemeinen werden kann. Wann dieß geschehen wird — Gott weiß es allein. Jetzt sind ihre Augen noch gehalten und ihr Sinn verblendet, daß sie in Jesu den nicht zu erkennen vermögen den doch ihre Gebete und ihre Hoffnungen meinen. Denn so Viele auch dieses Volkes an den Dienst des Mammon und der flüchtigen Interessen des Tages sich verloren haben, im Grund der Seele lebt doch noch in diesem Volk die Hoffnung ihrer Väter. Wenn einst die schwere Schule, in die sie Gott genommen hat, ihren Zweck an ihnen erreicht haben wird, dann wird es wie Schuppen von ihren Augen fallen und sie werden erkennen wen sie gekreuzigt haben. Und je länger sie den geschmäht haben, der doch die Erfüllung ihrer

Hoffnungen war, um so tiefer wird ihre Beugung, um so treuer dann auch ihr Glaube und ihre Liebe sein.

Mit dieser Zukunft Israels wird nach dem Wort der Weissagung zusammenfallen eine Zeit der Gleichgiltigkeit und des Abfalls in der Kirche aus den andern Völkern. Und es bedarf keines sehr scharfen Blickes, um diese Zeit sich schon jetzt vorbereiten zu sehen. Denn offenbar bahnt sich eine Scheidung der Geister an. Es hat zwar viele Zeiten der Gleichgiltigkeit, auch der Feindschaft gegen das Christenthum gegeben. Aber zu keiner Zeit war die nichtchristliche Denkungsweise eine so durchgeführte, abgeschlossene und systematische wie gegenwärtig. Sie hat sich zu einer zusammenhängenden Weltansicht entwickelt, welche mit klarem Bewußtsein und bestimmter Entschiedenheit sich der christlichen Weltansicht entgegenstellt. Früher war die religiöse Sitte noch vielfach eine Macht welche die Gegensätze zurückhielt, oder wenigstens eine Hülle welche sie verdeckte. Jetzt fällt im öffentlichen Leben der bürgerlichen Gesellschaft ein Stück nach dem andern von der religiösen Sitte dahin. Man mag es bedauern, aber es ist ein unaufhaltsamer Prozeß. Um so mehr treten nun die Gegensätze der verschiedenen Denkweisen klar und nackt heraus. Augenscheinlich gehen wir einer Zeit entgegen, in welcher sich die bisher christliche Welt in zwei Lager, das christliche und das nichtchristliche scheiden wird. Wann dieß geschehen wird, weiß nur Gott. Es können Verzögerungen eintreten welche die Scheidung noch lange hinausziehen. Aber das ist gewiß: eingeleitet ist der Prozeß der Scheidung.

Wenn aber das nichtchristliche Lager dem christlichen sich mit rücksichtsloser Entschiedenheit gegenüber gestellt haben wird — es ist eine vergebliche Hoffnung zu glauben, daß der Geist der Toleranz einen Jeden ruhig seines Glaubens leben lassen wird. Wenn auch die Feindschaft der großen sittlichen Gegensätze, welche die bewegende Macht der Weltgeschichte bilden, zu Zeiten zu schlummern scheint — immer wieder bricht sie doch hervor. Und man hoffe nicht zu viel von der natürlichen Güte des menschlichen Herzens. Die Schrift wenigstens spricht von einer Zeit der Verfolgung, welche über Alle welche den Namen des Herrn Jesu Christi bekennen am Ende sich erstrecken werde. Es mag Vielen von uns vielleicht un-

glaublich erscheinen daß so etwas je möglich sein werde. Aber hätten wir es für möglich gehalten, daß der Widerspruch gegen Jesus in Israel einen solchen Grad des tödtlichen Hasses erreichen würde wie er ihn erreicht hat? Und haben nicht die Christen der ersten Jahrhunderte vergeblich für sich das Recht der Gewissensfreiheit gefordert? Und wer will behaupten, daß der Haß gegen das Christenthum völlig ausgestorben sei?[16]

Die Schrift bezeichnet jene Zeit der Verfolgung als eine Zeit schwerer Versuchung für alle Bekenner Jesu. Auf der Seite der Feindschaft wider das Bekenntniß Jesu wird nicht bloß die Gewalt stehen, sondern auch die öffentliche Meinung und der Fortschritt des natürlichen Geisteslebens. Das machte es für die Christen der ersten Jahrhunderte so schwer, daß sie nicht bloß des Martyriums gewärtig sein, sondern auch von weiten Gebieten des öffentlichen Lebens und der allgemeinen Bildungswelt sich ausgeschlossen sehen oder selbst ausschließen mußten. Dieß zu ertragen, dazu gehört viel mehr Kraft und Sicherheit des Glaubens als wir jetzt wohl in der Regel besitzen, denen das Schönste und ein berechtigtes Ideal des Lebens die Einheit von Christenthum und Bildung ist.

Diese Entwicklung des religiösen Geistes setzt die Schrift in Verbindung mit dem Gange der Völkergeschichte. Sie stellt in Aussicht, daß auf die Zeit der Trennung der Völker eine Zeit großartiger Einigungsversuche folgen werde. Die Zeit der großen Weltreiche der alten Welt wird wiederkehren und ihr Ziel finden in einem großen Weltherrscher am Ende, der die Erde sein Reich nennen wird. Aber so groß seine Macht, so groß wird auch sein Hochmuth sein, und ähnlich wie die alten römischen Kaiser, so wird auch er göttliche Ehre für sich in Anspruch nehmen. Das wird die offizielle Religion in seinem Reiche sein. Und wer sich weigern wird ihr zu huldigen, der wird als Feind der staatlichen Ordnung gelten.

So lautet die Weissagung der Schrift. Und sie fügt hinzu: es werde die Bedrängniß der Gläubigen in der Endzeit einen solchen Grad der Unerträglichkeit erreichen, daß zuletzt ein unmittelbares göttliches Eingreifen stattfinden werde. Wenn es zum Aeußersten gekommen sein wird, wenn es mit der Gemeinde Jesu aus zu sein

scheinen wird, wenn alle diejenigen, welche äußerlich oder schwankend zum christlichen Glauben und Bekenntniß stehen, von ihr sich getrennt haben werden um sich der Verfolgung zu entziehen, wenn so die Gemeinde Jesu Christi von allen unlautern Elementen gereinigt sein wird, dann wird Christus ihr Herr und König erscheinen und die Feindschaft wider seinen Namen richten und seiner Gemeinde zum Sieg und zur Anerkennung in der Welt verhelfen. Dieß ist der Weg der Gemeinde Jesu, wie bei ihrem Herrn und Heiland: durchs Kreuz zur Krone! Das soll sie wissen; damit soll sie sich trösten. Denn die Zukunft Christi ist ihre Vollendung.

Unter mannigfaltigen Bildern beschreibt das Wort der Weissagung diese zukünftige Siegeszeit der Kirche Jesu Christi. Es ist schwer möglich zu sondern was hier Bild und was Wirklichkeit ist. Denn es liegt jenseits der Verhältnisse der Gegenwart. Aber das ist auch das weniger Wichtige. Die Hauptsache besteht in den Erinnerungen welche das Wort der Weissagung uns damit geben will. Denn seine Absicht ist nicht sowohl uns die einzelnen Vorgänge der Zukunft zu enthüllen, als vielmehr ein Wort der Ermahnung und des Trostes zu sein. Und die Ermahnung ist: treu zu sein im Leiden, auch wenn der Weg in die Nacht des Todes zu führen scheint. Der Trost aber: die Erlösung aus der Trübsal, aus welcher die Gemeinde Jesu Christi zu neuem höheren Leben und zur Gemeinschaft ihres aus dem Tode erstandenen Herrn erweckt werden wird. Das ists vor Allem was das Wort der Weissagung uns sagen will.[17]

Aber es soll nicht bloß die Gemeinde Jesu, es soll die Welt selbst auch vollendet werden zur vollkommenen ewigen Welt Gottes. Denn nicht ein steter Kreislauf unabläſſiger Wiederholungen, noch ein Fortschritt ins Unendliche und Ziellose ist die Geschichte. Sie wäre nicht wahrhaft Geschichte und es vollzöge sich in ihr nicht eine Entwicklung, wenn sie nicht ein Ziel hätte dem sie entgegengeführt wird. Aber ihre Entwicklung ist nicht bloß eine Entwicklung der guten Mächte die in ihr thätig sind, sondern auch der Macht der Sünde und der Feindschaft wider Gott, welche durch keine Anstrengung der Guten je überwunden und beseitigt werden wird. Immer schärfer werden diese beiden Mächte der Geschichte

auseinander treten, immer entschiedener wird die Macht des Bösen der des Guten und dem Reiche Gottes in der Welt entgegentreten. Wenn sie auch oft lange Zeit überwunden oder gebunden zu sein scheint, so bricht sie doch immer von Neuem hervor. Ein solcher stärkster Ausbruch des Bösen — so lehrt die Schrift — wird die letzte Katastrophe der Welt herbeiführen im Endgericht. In ihm wird Gott die sittlichen Gegensätze für immer von einander scheiden.

Man sagt: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Und allerdings vollzieht sich in der Geschichte ein göttliches Gericht. Denn es waltet in ihr die göttliche Gerechtigkeit. Aber eben dadurch ist alles Gericht der Geschichte nur eine Weissagung auf das abschließende Gericht Gottes am Ende. Erst dieses wird das Weltgericht sein. Die ganze Geschichte ist ein großes Drama. Jedes Drama ist ein Kampf der Gegensätze. Aber jedes Drama fordert auch eine Auflösung. Auch das große Drama der Geschichte kann nicht ohne Auflösung sein.[18] Es ist die göttliche Gerechtigkeit welche das letzte Wort sprechen wird. Lange Zeit hat sie den Menschen, hat sie den Sündern das Wort gelassen. Aber das letzte Wort gehört ihr. Dieß letzte Wort muß ein Wort der Vergeltung sein, denn es ist ein Wort des Richters.

In mächtig ergreifenden Bildern beschreibt die Schrift dieß letzte Gericht, und wie der Mund des Richters das Urtheil spricht welches über das ewige Geschick entscheidet. „Gehet hin“ wird er zu denen sprechen die verworfen werden; „Kommet her“ zu denen die gerettet werden. Der Verdammniß oder der Seligkeit spricht er sie Alle zu.

Es ist ein erschütternder Gedanke, der Gedanke der Verdammniß. Es ist zwar die ewige Liebe welche auf dem Stuhle des Gerichts sitzt, aber sie ist auch die heilige Liebe. Es ist Jesus Christus unser Erlöser der das Gericht hält, aber der Erlöser ist auch der Richter. So hat er seine Zukunft verkündigt noch da er auf Erden war. Zwar daß Jesus es ist der das Gericht hält, darf uns gewiß machen daß die göttliche Gerechtigkeit ihr letztes Wort erst dann sprechen wird, wenn die ewige Erbarmung sich erschöpft hat. Aber dann wird sie auch der Gerechtigkeit den Platz abtreten. Es ist uns schwer zu denken daß Gott verdammen könne, der doch die ewige Liebe ist. Aber wenn die ewige Gnade an einem Menschen sich

müde gearbeitet hat, und es ist Alles vergebens gewesen — was soll sie dann noch? Das ist die Größe der Freiheit des Menschen, daß er auch Gott widerstehen kann. Und das ist unser großes, aber auch unser trauriges Privilegium, daß unser sündiges Herz auch für Gott unüberwindlich sein kann. Zwar der Allmacht muß alle Welt sich beugen; aber das Herz deß Menschen gewinnt es über sich, sich vor der Gnade des Allmächtigen nicht zu beugen. Sonst ist unter Menschen die Bitte mächtiger als das Gebot. Und wer dem Zwang nicht weicht, der beugt sich vor der Unwiderstehlichkeit des demüthigen Flehens. Und was ist Menschenbitte gegen die Bitte des Allmächtigen, und die stille Macht menschlicher Liebe gegen die Allgewalt der ewigen Liebe des Gekreuzigten! Und dennoch widersteht ihr das Herz des Menschen. Hier hat selbst Gottes Macht ihre Grenzen, denn er hat ihr selbst diese Grenzen gesetzt. Wir sollten nicht darüber uns verwundern daß Gott verdammen kann, sondern darüber daß der Mensch so hartnäckig widerstehen kann. Gewiß, es geht Keiner verloren der sich retten lassen will, der der rettenden Gnade nur den geringsten Anhalt bietet. Aber wer ihr sein Herz völlig und für immer verschließt, wer von Gott nichts wissen will, wer mit dem Widerspruch gegen Gott ganz eins geworden ist — für den hat der Mund der Gerechtigkeit kein anderes Wort als jenes Wort der Klage: Und du hast nicht gewollt. So wahr Gott der Heilige ist, und so wahr die Heiligkeit Gottes keine Gemeinschaft mit der Sünde hat, so wahr ist der welcher die Sünde zu seinem Erbtheil erwählt, von Gott und seiner Gemeinschaft ausgeschlossen, d. h. unselig.

Denn das ist die Unseligkeit: fern sein von Gott, ohne Gemeinschaft mit dem, der den ewig nagenden Hunger der Seele allein stillt und den Unfrieden des schuldigen Gewissens allein wegnimmt durch die Vergebung — geschieden sein von Gott, der allein die Quelle des Lebens und ohne den Alles eitel und nichtig und leer, der allein das Licht unsrer Seele, und ohne welchen Alles Nacht, der allein unser Trost und Freude, und ohne welchen das Dasein freudelos und trostlos ist; — geschieden sein von Gott und ausgeschlossen aus der Welt Gottes, zu deren lichter Reinheit die Sünde und die Feindschaft wider Gott keinen Zugang mehr hat; — geschieden von

dieser Welt der wahrhaften Güter welche die Freude des Lebens sind, und von der Gemeinschaft aller Guten welche der schönste Reichthum der Seele sind; — von Gott und der Welt Gottes geschieden und verwiesen auf sich allein, in die ewige tiefe Einsamkeit, in jene nächtige Stille des Todes, wo die sündige Seele keine andere Gesellschaft hat als die Qual der Erinnerung und die Nacht der Hoffnungslosigkeit — so ewig mit sich allein zu sein: das ist die Unseligkeit.[19]

Schon dieß zu denken, schon dieß auszusprechen und zu hören vermögen wir kaum zu ertragen. Und doch sind das Alles nur schwache Worte — was wird es erst sein die Thatsache ertragen zu müssen? Und doch muß auch diese Unseligkeit der Verlornen die heilige Gerechtigkeit der ewigen Liebe anerkennend bezeugen. Darin liegt die Versöhnung für das Bewußtsein der Seligen.

Aber wie soll ich die Seligkeit der Seligen würdig beschreiben? Unsre Gedanken sind viel zu enge, um die Größe der Sache anders zu fassen als nur in den Bildern der Ahnung, und unsre Sprache ist zu arm, um auch nur die Ahnungen unsres Herzens in würdige Worte zu kleiden. Es wird stets eine stammelnde Rede bleiben, bis wir dort mit neuen Zungen das offenbar gewordene Geheimniß der ewigen Liebe verkündigen.

Und Gott wird abwischen — so schildert der heilige Seher das ewige Leben der Seligkeit (Offb. Joh. 21, 4) — und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.

Und was mehr ist als der Tod: auch die Sünde wird nicht mehr sein. Diese Sehnsucht aller Heiligen, dieser heiße Wunsch unserer besten Stunden, der in uns immer wieder aufsteigt wenn wir die unwürdige Knechtschaft der Sünde fühlen, wenn unsre Schwachheit ihr etwa unterlegen ist, und es ergreift der bittere Schmerz unsere Seele und wir seufzen nach Erlösung — diese Sehnsucht wird dann sich erfüllen: auch die Sünde wird nicht mehr sein.

Was wir dagegen in unsrer Seele Großes und Edles getragen, alle die wahren Ideale unsres Lebens, die hier wie lichte Schatten

nur vor den Augen unsres Geistes geschwebt — sie werden dann Wirklichkeit sein. Und werden unsere Wirklichkeit sein.

So lange wir hier leben, geht ein Widerspruch durch unser Wesen. Wir tragen ein Urbild unsrer selbst in uns, die göttliche Idee unsres Wesens, aber wir sind nicht die Wirklichkeit derselben. Dieß ist unsre Unseligkeit jetzt, daß wir mit uns selbst nicht im Einklange stehen, daß Wissen und Wollen, Wollen und Können, Können und Thun im Widerspruch mit einander sind. Dann wird unser Dasein die Harmonie unsres Wesens sein, denn wir werden in Harmonie mit Gott sein. Und das ist unsre Bestimmung, die sich dann erfüllt hat. Das wird das wahre Leben, das wahre Leben der Freiheit und ein Leben der Thätigkeit sein die für die Ewigkeit ist.

Und unsrer Harmonie mit uns selbst wird die Harmonie der Welt entsprechen. Jetzt ist der Widerspruch das Gesetz des Daseins und der Streit die Form des Lebens; dann wird es eine Welt des seligen Einklangs mit sich selbst sein. In den Lobgesang der Sphären wird sich kein Mißklang mehr mischen. Die Welt aber ist geschaffen die Welt des Menschen zu sein. Jetzt gehorcht sie ihm nur mit Gewalt und Zwang, und sie rächt sich für den Gehorsam durch die Uebel und Leiden und die Mächte des Verderbens, und wird ihm zur Versuchung und Lockung. Dann wird sie ihre Bestimmung erfüllen, nicht mehr wider sondern für ihn zu sein. Und der Beruf des Menschen in ihr wird sich erfüllen. Er ist geschaffen ihr Prophet, iht König und ihr Priester zu sein. Sie wird ihm licht und klar sein und wird mit ihrer stummen Sprache vernehmlich zu seinem Geiste reden. In den Schriftzügen der verklärten Welt wird er die großen Thaten Gottes lesen. Wie wir jetzt in der Schrift die Geschichte unsrer Erlösung lesen, so wird uns dann die vollendete Welt Gottes das laut redende Denkmal und die stets neue und reiche Schrift der großen Thaten der ewigen Liebe, und wird uns zugleich eine Stätte seliger Herrschaft, und diese Herrschaft ein priesterlicher Dienst Gottes in der zum Tempel Gottes gewordenen Welt sein. So wird die Bestimmung des Menschen in der Welt sich erfüllen.

Wir aber werden in der Gemeinschaft der Seligen sein. Denn alle die Heiligen, welche von Anbeginn der Welt an über die Erde

dahingegangen sind, werden zu einem großen Volke Gottes vereinigt sein. Wir werden sie sehen, alle die Großen des Reiches Gottes, alle die heiligen Ideale unsres Geistes, die Geliebten unsres Herzens. Es wird eine immer neue Begegnung sein. In ihrer Mitte aber Der, welcher „Gottheit und Menschheit in Einem vereinet," welcher durch seinen Liebesgehorsam bis zum Tod am Kreuz die Welt der Sünder gerettet und uns zu Gottes Kindern gemacht hat. Dann wird sein Werk zu Ende sein, sein Beruf ist erfüllt, und er übergibt die erlöste Welt den Händen des Vaters, und Gott wird Alles in Allem sein (1 Kor. 15, 28).

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß; was es bedeutet findet seine Wahrheit in Gott. Auch das Höchste was die Erde bietet ist nur ein Schatten; die Wirklichkeit von Allem ist Gott. Alle großen Gedanken, die unsern Geist entzücken, sind nur gebrochene Strahlen des ewigen Lichts dessen Urquell Gott ist. Hier ist die volle ganze Wahrheit. Hier ist das Ziel unsres Geistes. Denn Gott ist der Ursprung unsres Geistes. Wir werden am Ziele sein, denn wir werden bei Gott sein.

Und Gott wird Alles in Allem sein. Unter allen Gestalten der ewigen Welt der Verklärung, unter den tausend und abertausend Formen die uns begegnen, wird Er sein; und in Allem was wir sehen, werden wir Ihn sehen.[20] Da werden wir die Antwort auf die Fragen unsres Geistes lesen; denn alle Räthsel dieses Daseins werden dort gelöst und alle Widersprüche dieser Welt werden aufgehoben sein in dem vollendeten Leben der Welt der Verklärung und ihrer göttlichen Harmonie.

Das ist das Ziel aller Dinge, das ist auch unser Ziel, das Ziel für die Fragen unsres Geistes und für die Sehnsucht unsrer Herzen.

Blicken wir zurück!

Die Widersprüche dieses Daseins sind der Stachel der uns nicht ruhen läßt, der unsern Geist zu den Fragen drängt auf welche diese Welt keine Antwort gibt, und in unsren Herzen die Sehnsucht erweckt welche diese Welt nicht zu befriedigen vermag. Der Widerspruch aller Widersprüche aber ist die Sünde und ihre Schuld, welche unser Wesen im tiefsten Innern spaltet, und zwischen uns und der

ewigen Liebe des heiligen Gottes eine Kluft befestigt die keine Arbeit unsrer Kraft auszufüllen vermag. Nur die ewige Gnade vermag über sie die Brücke zu schlagen, auf welcher Gott in Christo zu uns gekommen ist, damit wir zu ihm kommen könnten. Was der Rath der ewigen Liebe im Herzen Gottes zu unserer Rettung beschlossen, das ist Thatsache geworden in Jesu Christo und am Kreuz, und wird zum eignen Erlebniß durch die Arbeit des Geistes Gottes in unsern Herzen. Von diesem verborgenen Geheimniß unseres Inwendigen geht die Erneuerung aus, welche ihr Reich hienieden in den Seelen der Kinder Gottes, ihr letztes Ziel in dem Leben der Vollendung in der ewigen Welt Gottes hat, da Leib und Seele sich freuen werden in dem lebendigen Gott.

Dieß ist die Lehre des Christenthums, die ich Ihnen in diesen Stunden vorgetragen habe.

Sie besteht nicht in einzelnen Lehrsätzen und Ansichten, sondern sie ist eine fröhliche Botschaft, die Verkündigung einer großen Geschichte die Himmel und Erde umfaßt, die ihren Ursprung in dem göttlichen Liebesrath der Ewigkeit und ihr Ziel in der zukünftigen Welt der Ewigkeit hat; ihre Mitte aber heißt Jesus Christus, der Gestorbene und Auferstandene.

In ihm, dem Sohne Gottes, ist die ewige Gnade in die Zeit hereingetreten; in uns, den Kindern Gottes, beginnt sie ihr Werk der Ewigkeit, dessen Vollendung wir hoffen.

Wir sind nun Gottes Kinder, und es ist noch nicht erschienen was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen wie er ist (1 Joh. 3, 2).

Das ist das Ende. Mit diesem Ausblick lassen Sie mich schließen.

Niemand kann stärker fühlen als ich, wie wenig mein Wort der Größe der Sache entspricht um die es sich hier handelt. Aber Der, welcher die Gabe der Sünderin einst nicht verschmäht hat, als sie ihm ihre Thränen und ihr Opfer weihte, der wird auch diese geringe Gabe nicht verachten, die ich zu seinen Füßen niederlege. Er mag sie aufnehmen und segnen und gebrauchen nach seinem Wohlgefallen!

Anmerkungen.

Anmerkungen zum ersten Vortrag.

1. Eine berühmt gewordene Abhandlung über „das Wesen des Christenthums“ hat Ullmann im Jahre 1845 veröffentlicht (5. Aufl. 1865). Auch hier ist das Christenthum, wie das auch die gewöhnliche Darstellung und Behandlung dieses Thema's ist, als die absolute Religion gegenüber dem Heidenthum und Judenthum nachgewiesen, und im Anschluß an Schleiermacher, im Gegensatz zum Rationalismus, die centrale Bedeutung der Person Jesu Christi als des nothwendigen Vermittlers unsrer Gemeinschaft mit Gott betont. „Das Christenthum ist diejenige Religion, welche in der Person ihres Stifters die von jeder andern Religion angestrebte aber nicht erreichte Einheit des Menschen mit Gott in der That verwirklicht und von diesem schöpferischen Mittelpunkte aus durch Lehre und sittliche Wirkung, durch Erlösung und Versöhnung den Einzelnen und die Menschheit zu ihrer wahren Bestimmung, zur wahren Gemeinschaft, zur Einheit mit Gott, in der sich alles Menschliche heiligt und verklärt, zurückführt.“ (S. 68. 1845.) Vgl. auch Martensen Dogmatik (1856) S. 18. „Das Wesen des Christenthums ist nicht verschieden von Christo selber. Der Religionsstifter ist selber der Inhalt der Religion. Er ist nicht nur ein historischer Religionsstifter, dessen Persönlichkeit von der Lehre die er verkündet getrennt werden kann, sondern die Persönlichkeit Christi hat eine ewige, eine stets gegenwärtige Bedeutung für das Menschengeschlecht. Wie er der Mittler und Versöhner, der heilige Einheitspunkt zwischen Gott und der sündigen Welt ist, so ist er auch fortwährend der Erlöser des sündigen Menschengeschlechts“ u. s. w.

2. Aehnlich stellt Martensen Dogm. S. 15 f. das Verhältniß der Religionen dar. „Der tiefste Gegensatz des Seins zwischen Gott und der Welt, der denkbar ist, ist der Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen. Betrachten wir nun die verschiedenen Religionen in ihrem Verhältniß zu diesem Grundproblem, so können wir sagen: das Heidenthum kennt nicht das Problem, Israel lebt in dem Problem und erwartet die Lösung desselben, aber nur das Christenthum gibt die wirkliche Lösung“ — „durch sein Evangelium von der

Menschwerdung Gottes". Auch bei Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. (1845) ist dieß der Grundgedanke der Einleitung, daß „je vollständiger wir das vorchristliche Religionsgebiet in seinem ganzen Umfange übersehen, desto deutlicher zwar einerseits seine Vorbereitung durch alle Religionen und seine geschichtliche Nothwendigkeit wird, andrerseits aber auch nicht minder seine Neuheit und Ursprünglichkeit", und daß der ganze religionsgeschichtliche Proceß vor Christo erkennen läßt, „wie die ganze vorchristliche Welt auf das Christenthum zustrebt, wie in ihm das gemeinsame Räthsel aller vorchristlichen Religionen sich löst, und wie in ihm, näher in seiner Grundidee, der Schlüssel liegt, durch welchen alle diese Religionen nun besser verstanden werden können, als sie sich selbst verstehen konnten" (S. 3 f.). „So wird die ganze vorchristliche Religionsgeschichte zur praeparatio evangelica im großartigsten Sinn, und dient zum Beweise, daß das Christenthum das ausspricht was alle Religionen suchen —; aber nicht minder auch zum Beweis, daß nicht außerhalb sondern innerhalb des Christenthums die Idee des Gottmenschen muß aufgegangen sein die das Christenthum so eigenthümlich charakterisirt. Dem Christenthum ist jene Idee ursprünglich und wesentlich. Der Anfang war die That und die That gab das Wissen" (S. 64 f.). — Ich habe im Texte Umgang genommen vom Muhamedanismus; denn er bildet keine selbständige Stufe in der Entwicklungsgeschichte der Religionen, sondern einen Rückschritt auf den überwundenen Standpunkt eines starren Monotheismus der keine Zukunft kennt, darum auch keine Macht ist welche das menschliche Geistesleben auf eine höhere Stufe zu erheben und zu fördern vermöchte. „Es ist schon öfter bemerkt worden, daß der Islam in der Geschichte der Religionen als ein Anachronismus dasteht. Eine Religion, welche gewisse äußere Gebräuche für durchaus wesentlich erklärt, welche das große Prinzip der Liebe nicht kennt u. s. w. tritt noch nach dem Christenthum auf mit dem Anspruch die Weltreligion zu werden". „Eine Versöhnung des Islam mit der Humanität ist nach meiner Ansicht unmöglich" (Nöldeke, in Herzogs theol. Realencycl. XVIII, 815. 816).

3. Ueber das Heidenthum vgl. den betr. Abschnitt in den Apol. Vorträgen I. (5. Aufl.) 8. Vortr. S. 160 ff. Außerdem Stirm Apologie 10. Brief S. 355—392. Wuttke Geschichte des Heidenth. I. 1852. Tholuck Der sittl. Charakter des Heidenthums (3. Aufl.) 1867 und Vortrag über das Heidenthum nach der heil. Schrift 1853. Auch Dillmann in s. Rede über den Ursprung der alttest. Religion 1853, macht gute Bemerkungen über den Naturcharakter der heidnischen Religionen. S. 7 „das Wesentliche des heidnischen Gottesbegriffs liegt nicht zuerst und zunächst in der Vielheit der Götter, sondern in der Naturbestimmtheit der Gottheit, wovon die Vielgötterei nur eine Folge ist. Die heidnischen Religionen sind sämmtlich Naturreligionen, ihr Prinzip ist die Vergötterung der Natur. Ihre Götter sind ursprünglich nichts als Naturmächte" u. s. w. Vgl. dazu Röm. 1, 23. 25. Sehr eindringende und

werthvolle Nachweisungen über den suchenden Charakter der religiös-sittlichen Anschauungen der alten griechischen Welt gibt Nägelsbach in seinen bekannten Werken über die homerische und die nachhomerische Theologie.

4. Ueber die Ursprünglichkeit und Allgemeinheit der Religion habe ich in den Apol. Vortr. I. 6. Vortr. S. 106 ff. und 3. Vortr. S. 32 (wozu die betr. Anm. zu vergl.) das Nöthige beigebracht. Eine schöne Ausführung dieses Gedankens gibt unter andern auch Naville Der himmlische Vater, sieben Reden, übers., Lpz. Hässel 1865, S. 13 ff. „Die Vorstellung des einigen Gottes ist die ursprünglich zu Grunde liegende, die Vielgötterei ist abgeleitet. Ein vergessener Monotheismus schlummert unter dem vielgestaltigen Götterdienst, er ist der verborgene Baumstumpf, aus welchem dieser hervortrieb, aber die wuchernden Schosse verzehrten die ganze Kraft des Baumes" S. 17.

5. Vgl. den berühmten schönen Vers Homers, Odyss. 3, 48: *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ᾽ ἄνθρωποι* („Alle Menschen bedürfen der Götter").

6. Es mögen hier einige der schönsten Ergüsse des religiösen Geistes aus der abendländischen und der morgenländischen Welt, die vielleicht nicht allen Lesern bei der Hand sind, zum Beleg des Ausgesprochenen dienen. Von dem alten Stoiker Kleanthes (260 v. Chr.) ist ein Hymnus auf Zeus erhalten, in welchem sich der Philosoph über die Schranken der griechischen Volksreligion erhebt und in Zeus den Allgeist der Welt feiert, freilich nicht ohne pantheistische Anklänge:

Höchster, unsterblicher Gott, vielnamiger, ewiger Herrscher,
Waltender in der Natur, du Lenker des Alls nach Gesetzen,
Heil dir! mit dir zu reden ist jeglichem Menschen gestattet;
Sind wir doch deines Geschlechts; ein Grundton wurde gegeben
Jedem der Wesen zur Stimme, die leben und weben auf Erden;
Damit will ich dich preisen und immer erheben dein Machtwort.
Dir folgt jede der Welten, die hoch um die Erde sich wälzen,
Wie du leitest, und deinem Gebot beugt jede sich willig — —
Ohne dich wird kein Ding, du Gewaltiger, weder auf Erden
Noch in der göttlichen Höhe des Luftraums, noch in dem Meere,
Als was die Bösen vollbringen in eigener Geistesverblendung.
Aber das Unrecht weißt du zum Rechten hinwieder zu wenden,
Unform machst zur Form, Unfreundliches artest du freundlich:
Also stimmtest du Alles zu Einem, das Böse zum Guten,
Daß es für Alles ein ein'ges in Ewigkeit geltendes Wort gibt,
Dem nur Böse sich unter den Sterblichen flüchtig entziehen,
Sinne beraubte! die, immer Erlangung des Guten erstrebend,
Nimmer erschauen des Gottes Gemeinspruch, den nicht vernehmen,
Dem sie mit Weisheit gehorchend ein freudiges Leben genössen.
Aber sie stürmen dem Schönen vorüber nach Jenem und Diesem;
Einer hat neidische Sucht in dem Herzen nach Ehre und Namen,
Schmucklos sinnet ein Andrer auf Klugheit nur und auf Ränke;
Andere trachten nach Lüsten und süßen Genüssen des Leibes,
Mächtig sich sputend, bemüht das lockende Ziel zu erreichen;
Aber o Gott, Allgeber, Umdunkelter, Herrscher der Blitze,

Von dem berückenden Wahnsinn, o Vater, erlöse die Menschen,
Streif ihn von ihrem Gemüthe und laß du sie finden die Richtschnur,
Welcher dich fügend du Alles nach ewigem Rechte regierest,
Daß wir, geehret von dir, dir wieder entgegnen mit Ehre.
Ewig besingend dein Thun, wie's ziemet den sterblich Gebornen;
Denn nicht für Menschen noch Götter ist höhere Würde gegeben,
Als in Gerechtigkeit preisen die Allen gemeinsame Regel.
(Nach Notters Uebersetzung in Knapps Christoterpe 1844 S. 80 ff.)

Neben diesem Erzeugniß des abendländischen Geistes mögen einige Zeilen aus einem mystischen Gedichte (Parâbara-Kanni) des tamulischen Dichters Tâjumânaver stehen, in welchem Siva als das allerhöchste Wesen und die Vereinigung der Seele mit ihm in einer an die christliche Mystik eines Angelus Silesius anklingenden Weise besungen wird (nach der Bearbeitung von Graul, Indische Sinnpflanzen, Erlangen 1865 S. 187 ff.):

An des holden Weltalls Spitze stehst du
Erd und Alles lenkst du und durchwehst du,
Allerhöchstes Wesen!

Bietet sich kein Weg zu dir den Frommen,
Die, in Liebe schmelzend, thränend kommen?
Allerhöchstes Wesen!

Wer den Himmel schaun will, sucht den Hügel;
Zu dir trägt der Selbstbeschauung Flügel,
Allerhöchstes Wesen!

Tiefbeschauern zeigst du wie im Spiegel,
Himmlisches — du Aether's Wonnehügel,
Allerhöchstes Wesen!

Lauter stirbt, wer dich Herr liebt zur Gnüge.
Schlummert dann in reiner Wonne Wiege.
Allerhöchstes Wesen!

O du Lieb und Herzensschatz der Seelen,
Die als Eins sehn — Scherben und Juwelen!
Allerhöchstes Wesen!

Wenn ich mich als frei und froh auch brüste,
Irr ich doch noch immer in der Wüste.
Allerhöchstes Wesen!

Wie ein Strohhalm den ein Wirbel umdreht,
So dein Knecht, der in der Wüste umgeht.
Allerhöchstes Wesen!

Und doch acht ich nicht der Welt Gewalten,
Wenn sie nicht zu dir die Hände falten!
Allerhöchstes Wesen!

Ihrem Kinde schenkt die Kuh Erbarmen. —
Schenk, barmherzige Mutter, Huld mir Armen!
Allerhöchstes Wesen!

Welches Unrecht ich auch immer schuldig,
Du hast Mutter-Art — bist sanft, geduldig.
Allerhöchstes Wesen!

7. Ueber die Menschenopfer auch bei den Griechen bis weit herab (noch zu Pausanias' Zeit) vgl. Nägelsbach Nachhomer. Theol. S. 196 ff. wo auch auf die Untersuchungen von Friedr. Hermann, Gerhard u. s. w. Bezug genommen ist.

8. Es braucht nur an den ergreifenden 51. Psalm erinnert zu werden, welcher die Sünde bis in die ersten Anfänge des individuellen Lebens, bis in Geburt und Zeugung zurück, verfolgt, nicht um sie damit zu entschuldigen, sondern um das sündige Verderben der Menschen als ein wurzelhaftes zu bezeichnen.

9. So Schelling in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802) in der 9. Vorlesung (3. Aufl. 1830 S. 192): „Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht spekulativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Momente der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit." Und was Hegel betrifft, so hat Strauß die Frage über dessen eigentliche Meinung in seiner Glaubenslehre II, 214 ff. zur klaren Entscheidung gebracht. Strauß zieht nur die Konsequenzen jener Philosophie, wenn er hier den Grundgedanken seiner Schlußabhandlung zu seinem Leben Jesu (II, §. 151) so wiederholt und zusammenfaßt: „Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben werde, so heiße das nicht so viel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse. Das sei gar nicht die Art wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich abzudrücken: sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebe sie ihren Reichthum auszubreiten. Als der Gottmensch wurde hiermit die Menschheit aufgestellt, und für den Schlüssel der ganzen Christologie wurde es erklärt, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs gesetzt werde."

10. Es ist ein Verdienst von Strauß' „Glaubenslehre", diese Illusion vernichtet zu haben. Besonders in der Einleitung jenes Werkes spricht sich Strauß in sehr drastischer Weise darüber aus.

11. So z. B. Schweizer (in Zürich), ein Hauptvertreter dieser Richtung, in seiner christlichen Glaubenslehre I, 1863 S. 117, wo als der Fortschritt Schleiermachers bezeichnet wird, daß er bei allen sonstigen Unvollkommenheiten wenigstens „das, worauf es ankommt, die Idee der ethisch-religiösen Vollendung anstatt der zweiten Trinitätsperson geltend gemacht hat." Ebenso

spricht er S. 121 von der immer reiner in uns auflebenden Idee absoluter Frömmigkeit und Seligkeit. Trefflich betont hiegegen Stutz, ein Nichttheologe, in seinen tapfern Vorträgen („die Thatsachen des Glaubens") die er in Zürich 1865 gegen die dort tonangebende moderne Richtung gehalten, S. 28 ff. die Nothwendigkeit des Thatsächlichen als Grundlage des Glaubens. Denn wie auch Luther sagt: „wir haben nicht eine gemalte Sünde, darum auch nicht einen gemalten Erlöser." — Jene Gleichgiltigkeit gegen die Thatsachen, welche man der Kritik preis gibt, ist der Grundzug der gesammten modernen sogenannten liberalen Theologie, auch in Frankreich, z. B. in Coquerel fils, des premières transformations historiques du christianisme. Paris 1866 p. 49 ff.: „Die Gottheit, die Wunder und die Auferstehung Christi sind sowohl im Ganzen seines Werkes als auch für unser inneres Leben völlig bedeutungslos" (vgl. N. Evang. Kirchenz. 1866. Nr. 15 S. 229).

12. Vortrefflich hat sich hierüber Schelling in s. Philos. der Offenbarung (9. Vorl. sämmtl. WW. II, 3. S. 195 ff.) ausgesprochen. „Wie oft ist nicht das Geschichtliche des Christenthums als heidnisch erklärt worden (nicht die äußere Thatsache, sondern die höhere, z. B. die Präexistenz, das vorweltliche Dasein Christi, sein Verhältniß als Sohn Gottes), und schon daraus als etwas was die Vernunft unsrer Zeit nicht mehr mit sich vereinigen könne. Das Wesen des Christenthums ist aber gerade das Geschichtliche desselben, nicht das gemein Geschichtliche, z. B. daß der Stifter unter Augustus geboren, unter Tiberius gestorben ist, sondern jenes höhere Geschichtliche auf dem es eigentlich beruht und das sein eigenthümlicher Inhalt ist —. Ich nenne es ein höheres Geschichtliches, denn der wahre Inhalt des Christenthums ist eine Geschichte in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte. Das wäre also eine schlechte, das Eigenthümliche desselben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das Doktrinelle und das Geschichtliche unterscheiden und bloß jenes als das Wesentliche, als den eigentlichen Inhalt, das Geschichtliche aber als bloße Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa auch die rationelle Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums, wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende desselben, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade das Geschichtliche." — — „Es ist überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der Lehre Christi gesprochen wird. Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er ist, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine Lehre, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser Sache." — Nach dieser Seite hin ist auch der Ein-

fluß Schleiermachers bedeutungsvoll geworden, welchem stets das Verdienst bleiben wird, gegenüber dem Rationalismus, der das ganze Christenthum auf eine Lehre Jesu reduzirte, die Person Jesu Christi wieder in den Mittelpunkt gestellt zu haben. Denn wenn auch sein Christus nicht im vollen Sinn der Christus der Kirche ist, so ist es doch die thatsächliche Person Jesu Christi, von welcher Schleiermacher das neue Leben der Einzelnen zu allen Zeiten begründet und — wenn auch nur mittelbar — gewirkt sein läßt. Allerdings betont Schleiermacher die innere Gewißheit der Grundthatsache, nämlich der „urbildlichen Vollkommenheit" des geschichtlichen Jesus Christus. Das ist aber etwas ganz anderes als jene moderne Richtung der sogenannten liberalen Theologie, welche im Christenthum zuletzt im Grunde nur einen gewissen allgemeinen religiösen Geist oder vollends nur eine bloße Kulturmacht sieht.

13. Dieß gesteht selbst Edmond Scherer, ein Vertreter der Aufklärungslichtung in Frankreich, zu (Essai: la crise du Protestantisme in seinen Mélanges d'histoire religieuse 1864 p. 240 ff. bei Guizot Méditations II, p. 237): La religion naturelle n'existe que dans les livres. Les religions qui vivent et qui agissent sont des religions positives etc. Nägelsbach Nachhomer. Theol. S. 476: „jede Religion beruht auf Thatsachen, die falsche auf vermeintlichen, die wahre auf wirklichen."

14. So meinte Fichte Anweisung zum seligen Leben. (1806 WW. Bd. 5. 1845 S. 485): „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgiltig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so ist zu erwarten, daß er vollkommen zufrieden sein dürfte, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preisete oder es überginge, und dieß ist in der That das allergeringste, was von so einem Manne, der schon damals als er lebte nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre deß der ihn gesandt hatte, sich erwarten ließe." Es bedarf keiner Bemerkung darüber wie äußerlich hier das Verhältniß Christi zum Christenthum gefaßt ist. — Annähernd äußert sich auch Schleiermacher in seiner früheren Periode in den Reden über die Religion 5. Rede (WW. I, 1. 1843 S. 432) — in Worten, welche er später in den Anmerkungen zurechtzustellen für nöthig fand. Und so hat denn auch D. Bagge sein wunderliches Buch Das Prinzip des Mythus im Dienst der christl. Position, 1865, mit diesem Gedanken wunderlich geschlossen (S. 418): Was Schleiermacher einmal in einer Predigt (3, 10; vgl. Strauß Der Christus des Glaubens u. s. w. S. 247) als Fabel bezeichnete: „seine (Jesu) Stunde vergessen zu werden müsse auch schlagen; sei es sein Ernst gewesen daß er die Welt ganz frei machen wollte, so müsse

es auch sein Wille gewesen sein sie frei zu machen von ihm selbst, damit Gott sei Alles in Allem" — müsse „als das Ziel der Wege Gottes begriffen werden". „Es ist nicht Lästerung zu sagen: Christus, der die Kirche gegründet und sich ihr zum Herrn gegeben hat, will ihr je eher je lieber entbehrlich werden" u. s. w. Aber wie wenig dieß Alles berechtigt ist, genügen allein die beiden Institutionen Christi, die Taufe und das Abendmahl, zu beweisen.

15. Diese Fassung vom Wesen des Christenthums ist auch der Mittelpunkt der Apologie Pascals. Vgl. II, 136 f. (Ausg. v. Faugère). Charactères de la vraie religion II, 141 ff. p. 145: l'incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu.

16. Vgl. hierzu Pasc. Pens. II, 108: nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le coeur: c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part, essaye de les combattre. — — p. 109: Et c'est pourquoi que ceux à qui dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvous la donner que par raisonnement en attendant que dieu la leur donne par sentiment de coeur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut.

17. Eine geistvolle Ausführung dieses Gedankens findet man in Graul's Vortrag über den Glauben als die höchste Vernunft, Gütersloh 1865 S. 4 ff. Hier ist auch S. 20 an die Anwendung erinnert, welche Schelling, Philos. der Offenb. (24. Vorl. WW. II, 4. S. 27) für diesen Gedanken, daß das Niedere nicht der Maßstab für das Höhere sein könne, von der bekannten Aeußerung Alexander d. Gr. gegen Parmenio macht: „Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen ansehnlichen Theil seines Reiches bis an den Taurus abzutreten, ihm seine Tochter zur Ehe zu geben u. s. w., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre würde er diese Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweise überstieg die Begriffe des Parmenio, seines übrigens vertrautesten Freundes. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung über dem andern, steht Gott über den Menschen. In diesem Sinn allein also sind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menschlichen Begriffe, nicht daß wir sie gar nicht begreifen können, sondern daß wir, um sie zu begreifen, zu einem Maßstab greifen müssen, der alle gewöhnlichen menschlichen Maßstäbe übertrifft."

Anmerkungen zum zweiten Vortrag.

1. Vgl. Pascal Pensées II, 10: La foi chrétienne ne va principalement qu'à établir ces deux choses: la corruption de la nature et la rédemption de Jésus Christ. Pascal kommt oft auf diesen Gedanken zurück. Vgl. II, 136 f. Er bildet das Centrum seiner ganzen Apologie, in seinen Augen die eigentliche Rechtfertigung des Christenthums. Ebenso in den Charactères de la vraie religion II, 141 ff. Vgl. 1. Vortr. Anm. 15. Diese beiden Wahrheiten bilden auch die Grundlage auf welcher die gesammte evangelische Dogmatik beruht, auf welche sich insonderheit die erste protestantische Dogmatik (die Loci Melanchthons) gründen.

2. Vgl. hiezu Röper (Prof. der Naturgesch. und Botanik in Rostock): Der Friede in der Schöpfung kein Friede in Christo. Vortrag (in der Ev. Kirchenzeitung 1864 Nr. 30 f.). Ich will den wesentlichen Inhalt dieses interessanten Vortrags hier auszugsweise anführen. Die Dichter u. s. w. beginnt er — verweisen das friedesuchende Menschenherz an die Natur und ihren Frieden. Ist hier der Friede zu finden, in der Welt der Pflanzen und Thiere? Er gibt eine glänzende Schilderung der jungfräulichen Schöne und üppigen Fülle der sich selbst überlassenen Natur der Urwälder Brasiliens. Aber die Kehrseite dieses Bildes sind die heftigen Stürme, die Orkane, der ganze Greuel der Verwüstung welcher dadurch angerichtet wird; ferner die Zerstörungsarbeit der Thiere, der Affen, Vögel, Insekten: wie die größten Bäume von Ameisen, Termiten und andern Insekten zernagt, plötzlich zusammenbrechen, wie die königliche Palme vom widerlichen Palmwurm zerstört, ganze Pflanzungen von Ameisen zernagt, die größten Strecken von Heuschreckenschwärmen kahl gemacht, fast noch größere Verwüstungen in den Buchwaldungen von den Wandertauben (deren Heere man auf Billionen schätzt) angerichtet werden, so daß auf solchen Stellen der Verwüstung in vielen Jahren nichts mehr wächst. Aber nicht bloß die Thiere, sondern auch die Pflanzen selbst führen gleichsam Krieg gegen die Pflanzen und gegen ihre eigene Nachkommenschaft. Vor allem die Schmarotzerpflanzen. Die berüchtigten Lianen, unsrem Epheu ähnlich, erdrücken die Kronen der stolzesten Bäume; andere saugen sich in die Rinde ein, oder zehren pilzähnlich von ihrem Leben. Die prangenden Clusien die auf den Bäumen selbst wachsen decken dieselben wie Särge zu. Und wie unendlich viele Keime gehen zu Grunde! In jeder Eichel sind neben dem einzigen zur Entwicklung gekommenen Samenkorn fünf zu Tode gedrückte und ausgesaugete Keime. In jeder Kokusfrucht mindestens drei Kerne, von denen der eine die zwei andern dadurch tödtet daß er die süße Muttermilch allein verzehrt u. s. w. Kurz, jede Pflanze lebt vom Raub an der andern und zerstört andere Bildungen, um ihnen die nöthigen Stoffe für sich zu entziehen. Ein ewiges Zerstörungs- und Verwand-

lungswerk vollzieht sich in jeder kleinen Zelle. Und neue Zellen bilden sich nur durch die Zerstörung der alten u. s. w. Nun aber vollends im Thierreich! Die meisten Thiere sind auf animalische, vielfach auf lebendige Kost angewiesen. Oftmals werden die welche zur Speise dienen langsam zum Tode gemartert. Die niedlichen und zum Theil lieblich singenden Neuntödter spießen ihre Beute — Käfer und andere Insekten — um sie frisch zu erhalten, lebendig auf Dornen und Stacheln, an denen sie Tage lang zappeln können. Und nun das großartige Morden der kleinen Ameisen, die sich in regelrechten Schlachten bekriegen, die erwachsenen Gegner erbarmungslos erwürgen, aus den geraubten Larven sich Sklaven erziehen! Die Schlupfwespe legt ihre Eier in Raupen u. s. w. und die Made zehrt dann vom Leibe ihres Wirths. Die Mauerwespe bringt ihren jungen Maden jeder 10—12 kleine nichtgetödtete sondern nur angebissene Raupen, die 10—12 Tage lang am Leben bleiben und von denen jeden Tag eine ausgesogen wird bis zur Verpuppung innerhalb 14 Tagen u. dgl. m. Dazu kommen die Bremse, Stechfliege, Kolumbatscher Mücke in den Donauniederungen — diese Peiniger und Tödter des Viehs u. s. w. Und in den Urwäldern — welche Feinde der Menschen! Und nun herab zu den niederen Organismen. Je niedriger ein Organismus, um so mehr Schmarotzer setzen sich in ihm fest. In den Eingeweiden einer kleinen Landschildkröte lebten viele Tausende von Askariden, und in der Leibeshöhle eines lebendigen Ohrwurms war ein Fadenwurm zusammengeknäuelt, der auseinandergewickelt drei Zoll lang war. „Wir dürfen dreist behaupten, der Zustand der übrigen organischen Schöpfung entspreche vollkommen demjenigen der Menschheit, und sei demnach mit nichten ein friedlicher". In der leblosen Natur aber ist es nicht anders. Auch hier ist eine stete Zerstörungsarbeit mit chemischen und mechanischen Mitteln. Denken wir nur an die Stürme und Erdbeben! Und wohnen wir nicht auf einem Gluthmeer? Der Sternenhimmel aber? Der sogenannte freundliche Mond ist dürr wie Bimsstein, kaum mit einer Atmosphäre umgeben, öde und todt wie eine ausgebrannte Stätte. Ferner die furchtbaren Stürme in den Wolkenmeeren des Jupiter u. s. w. Kurz auch hier ist nichts von Bestand. Alles sehnt sich nach Erlösung. Die Natur „predigt den erdrückendsten Fatalismus, die unerbittlichste Konsequenz und Prädestination". Nur in Gott ist Friede.

Von da aus kann man begreifen, daß Perthes an Steffens schreiben konnte (P. Leben 4. Aufl. III, 199): „Es ist seit Goethe vieles geschehen, um die Tiefen und Untiefen der Menschenbrust zu enthüllen; aber noch hat Niemand versucht die Schrecknisse der Natur und die Grausamkeit ihrer Einrichtungen unsrer Zeit lebendig zu machen und zu zeigen, daß wer sich einen Gott auf die Güte und Weisheit aufrichten will, nothwendig zum Teufel fährt, es sei denn daß er sich mit Redensarten begnügt. — Ein Buch müssen Sie schreiben durch und durch gottlos für den Deisten und Rationalisten, ein Abscheu und Entsetzen für beide. Großer Segen könnte auf einem solchen Werke ruhen

und Vielen den zur Erkenntniß der Natur allein schließenden Schlüssel geben, der in den Worten des Apostels liegt, daß die Natur durch den Menschen und mit dem Menschen zerrüttet ist in Losgebundenheit von Gott und sich sehnet und ängstet mit uns immerdar" (Röm. 8, 22). — Und ähnlich Auerbach Auf der Höhe 3. Aufl. 3, 234 (Irma's Tagebuch): „Die Natur ist grausam. Sie arbeitet so lange an der Hervorbringung eines Wesens, und dann plötzlich, muthwillig läßt sie's verkommen." Gott ist ein verborgener Gott. Vgl. Apol. Vortr. I, 3 Anm. 9. Pascal II, 113 f. Man kann den Ungläubigen Gott nicht aus der Natur beweisen. Ce n'est pas de cette sorte que l'écriture, qui connait mieux les choses qui sont de dieu, en parle. Elle dit au contraire que dieu est un dieu caché, et que depuis la corruption de la nature il les a laissés (les hommes) dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ. Der ganze Abschnitt behandelt diesen Gedanken. p. 118: Je regarde de toutes parts et ne vois partout qu' obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiètude.

3. Victor Kiy Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers, Berlin 1866, entwirft eine Geschichte der pessimistischen Weltanschauung, um Schopenhauer als die Spitze derselben zu zeichnen. Schon in den Veden, besonders in den Upanischaden d. h. den Auszügen aus den Brahmanas, welche den 2. Theil eines jeden Vedas bilden, finde sich eine pessimistische Grundansicht. Die Seele, ungeboren und unendlich wie Brahm, ja ein Theil seiner selbst, geräth in der körperlichen Hülle in Finsterniß und erleidet Qual, von der sie nicht einmal der Tod erlöst, denn sie wandert von Körper zu Körper und stirbt nach ewig erneuter Qual Tod auf Tod. Die Befreiung von diesem Leiden ist allein möglich durch die pantheistische Einsicht der Einheit Brahms mit allen seinen Ausflüssen, womit der Mensch aus der Welt des Scheins eintrete in die Nirvana d. h. in den Zustand der Seligkeit (die Schopenhauersche Negation des Willens). Die Zendreligion habe den Widerspruch zu lösen gesucht durch den Dualismus, den doppelten Ursprung des Guten und Bösen. Heraklit habe schon die Geburt des Menschen als etwas Unglückseliges angesehen, als Geburt nur zum Tode. Das Herabsteigen der vernünftigen Kraft aus dem feurigen Himmel zur Erde ist der Tod des göttlichen Lebens, aber das Aufleben der Menschen, die nun auf der Erde in gefesselter Bewegung Noth leiden. Die folgende Philosophie der Griechen sei optimistisch, aber die orientalische Philosophie pessimistisch. Und wie jene, so auch die herrschende Philosophie des christlichen Zeitalters. Erst Fichte in seiner späteren Periode schlage einen pessimistischen Ton an. Schopenhauer aber habe die pessimistische Ansicht verabsolutirt. — Etliche Stellen aus Schopenhauer's Hauptwerk Die Welt als Wille und Vorstellung mögen zur Bestätigung dienen. Er bezeichnet als sein Thema I, §. 56 (3. Aufl. S. 366): daß wesentlich alles Leben Leiden ist. Und so schildert er denn §. 57

(S. 367) das Leben des Menschen: „Sein eigentliches Dasein ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Uebergang in den Tod, ein stetes Sterben ist —. Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Dasein, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein stetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der physischen Seite an, so ist offenbar, daß wie bekanntlich unser Gehen ein stets gehemmtes Fallen ist, das Leben unsres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod ist; endlich ist ebenso die Regsamkeit unseres Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Stunde kämpfen. — Zuletzt muß er siegen; denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt." — §. 59 S. 382 ff.: „Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte; denn jeder Lebenslauf ist in der Regel eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle. — Der wesentliche Inhalt jenes weltberühmten Monologs im „Hamlet" ist, wenn zusammengefaßt, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, daß gänzliches Nichtsein ihm entschieden vorzuziehen wäre —. Ingleichen ist, was schon der Vater der Geschichte anführt (Herodot VII, 46), auch wohl seitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Mensch existirt hat, der nicht mehr als einmal gewünscht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das Beste daran sein. — Wenn man nun endlich Jedem die entsetzlichen Schmerzen und Qualen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen; und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte: so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist. — — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Man denke nur ja nicht etwa, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden." — Eine theilweise wahrhaft ergreifende Schilderung entwirft Schopenhauer später (II, 46 S. 654 ff.) „von der Nichtigkeit und

den Leiden des Lebens." Ich führe eine Stelle aus diesem Abschnitt an: „Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn um zu zeigen, wie wenig wünschenswerth das Gewünschte war. So täuscht uns sehr bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben, so war es um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden wenn wir uns haben hinraffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft oder in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer dunkeln Wolke zu vergleichen welche der Wind über die besonnte Fläche treibt; vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist wie man dieß hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da um dankbar genossen zu werden, und der Mensch um glücklich zu sein. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens sich dar als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwerben, daß gar nichts unsres Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Ecken banquerott, und das Leben ein Geschäft das die Kosten nicht deckt." Demnach ist alle Befriedigung und Beglückung nur etwas Negatives: Befreiung von Leiden. „Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit, die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, wo er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich sobald sie ausbleiben; aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt —. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden —, das Wohlsein dagegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen, sondern erst nachdem wir sie verloren haben; denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unsres Lebens glücklich waren, merken wir erst nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben." — „Wenn daher das Uebel auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre als der Fall ist, so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich daß wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr

zu betrüben haben; daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre, daß sie etwas ist das im Grunde nicht sein sollte u. s. f." „Das menschliche Dasein, weit entfernt den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Noth. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet; doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalzahlung geschieht durch den Tod. Und wann wurde diese Schuld kontrahirt? Bei der Zeugung. Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Buße ist — so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte. Der Mythus vom Sündenfall ist das Einzige im A. T. dem ich eine metaphysische, wenn gleich nur allegorische Wahrheit zugestehen kann. — Das neutest. Christenthum, dessen ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhaismus ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythus angeknüpft." „Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Dasein selbst behaftet ist, ermessen, so blicke man auf das Leiden welches mit demselben verknüpft ist. Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus was wir verdienen; denn er konnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten." — Doch genug! — Fortlage hat diesen Pessimismus Schopenhauers mit der Denkweise der christlichen Märtyrer verglichen und zusammengestellt (vgl. Frauenstädt, Briefe über die Schopenhauersche Philosophie. 1854 S. 329 f.). Aber es fehlt ihm das positive Moment welches jene dieser Welt der Uebel und Leiden entgegenzustellen hatten. Dieses Positive ist nicht bloß ein „Ideal" wie es Rudolf Seydel in s. Schrift über Schopenhauers philos. System, Lpz. 1857, nennt und bei Schopenhauer vermißt (S. 101 ff.), sondern die Realität der Versöhnung und Erlösung und der durch dieselbe uns erschlossenen ewigen Welt Gottes und Gemeinschaft mit ihm.

4. Lasaulx Ueber die Linosklage, Würzburg 1842, findet zwar in diesen Mythen und Klagen (wie die Adonisklage in Syrien, Aegypten u. s. w. oder die Klage von Narcissus u. A.) zunächst das Loos des Menschen selbst abgebildet, aber er erkennt an, daß diese Mythen „auch eine Beziehung auf die großen Katastrophen des Naturlebens haben: auf Frühling, Sommer, Herbst und Winter, Blühen und Verwelken, Wachsen und Vergehen — kurz auf alle Schmerzen und Freuden der Natur, die der Menschen Seele mitempfindet" (S. 10). Ich darf hier vielleicht an jene bekannten Verse Friedr. v. Schlegels erinnern:

„Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;
Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegen schmachtend der Gewährung,
In Liebesangst die Kreatur."

Und dazu ein Wort der Bettina v. Arnim in Goethe's Briefwechsel mit e. Kind II, 33: „Wenn man so einsam in der freien Natur steht, da ists als ob sie ein Geist wäre die den Menschen um Erlösung bäte. Soll vielleicht der Mensch die Natur erlösen?"

5. Man vergleiche hiermit die ergreifende Schilderung Vinets in seiner Predigt über Röm. 3, 11: Kritik des menschlichen Verstandes durch St. Paulus. (Evangelische Silberblicke. Reden, Predigten und Studien von Alex. Vinet. Uebers. v. Lehmann und Vogel. Zwickau 1863 S. 25 ff.) Ferner Pascal II, 40 f. misère; p. 79 ff. grandeur et misère de l'homme; p. 136 f., wo er zeigt, daß nur das Christenthum die rechte Heilung für das menschliche Elend besitze.

6. Aehnlich Pressensé Jesus Christus. Uebers. v. Fabarius 1866 S. 211. — ein Abschnitt der mir hierbei vorschwebte.

7. Aehnlich Naville Der himmlische Vater S. 290.

8. Schiller in dem Aufsatz: Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde (Aus den universalhistor. Vorlesungen Schillers an der Universität Jena; zuerst erschienen im 11. Heft der Thalia. WW. in 12 Bdn. 1847. 10. Bd. S. 380 ff.): „Als Pflanze und Thier war der Mensch vollendet." Aber er sollte sich „aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft — zu einem Paradies der Erkenntniß und der Freiheit hinaufarbeiten." „Wenn wir jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntniß verbot, in eine Stimme seines Instinkts verwandeln, der ihn von diesem Baum zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anderes als — ein Abfall von seinem Instinkte — also erste Aeußerung seiner Selbstthätigkeit, erstes Wagniß seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Uebel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Weltgeschichte; von diesem Augenblicke her schreibt sich seine Freiheit; hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt." Dieselbe Anschauung ist es die sich in den Aeußerungen von Hegel und Strauß hierüber ausspricht. Hegel (Philos. der Gesch. S. 233): „Der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der thierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur Thiere und nicht die Menschen bleiben können. — Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen wodurch er eben Mensch wird." Und Strauß vollends (Christl. Glaubenslehre II, 29): „Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subaltern, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, konnte ein solches Gebot gegeben haben."

9. Man kann darüber kaum besser sprechen als Rousseau im Emile (Vicaire Savoyard): „Wenn der Mensch thätig und frei ist, so handelt er aus sich selbst; alles was er mit freiem Willen thut, gehört nicht in das von

der Vorsehung geordnete System und kann ihr nicht zugerechnet werden. Sie will das Böse nicht, das der Mensch begeht, indem er die ihm gegebene Freiheit mißbraucht. Sie machte ihn frei, nicht damit er das Böse, sondern damit er das Gute aus freier Wahl thue. Gegen Gott murren, daß er die Ausübung des Bösen nicht hindere, hieße ihm vorwerfen, daß er dem Menschen eine herrliche Natur gab und seinen Handlungen den sittlichen Adel, daß der ihm das Anrecht auf die Tugend verlieh. Wie! um den Menschen vom Bösen abzuhalten, hätte er ihn auf den Instinkt beschränken, ihn zum Thiere machen sollen?" Angeführt von Naville Der himml. Vater S. 288.

10. Lüken hat diese Sagen alle zusammengestellt in s. Schrift: Die Traditionen des Menschengeschlechts 1856. S. 74 ff., eine Zusammenstellung welche ebenso die Uebereinstimmung der Völkersagen mit der biblischen Ueberlieferung als auch den unleugbaren und großen Vorzug der letzteren vor jenen zeigt. Eine ähnliche Zusammenstellung giebt auch Nicolas Philos. Studien über das Christenthum 2, 29 ff. Vgl. auch Delitzsch Commentar über die Genesis. 3. Aufl. 1860 S. 165 f.

11. Pascal II, 79: grandeur et misère de l'homme. p. 82: toutes ces misères-là même prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé. Vgl. auch Nicolas 2, 15—19, wo auch einige vortreffliche und ergreifende Stellen aus Predigten Bossuets angeführt sind.

12. Pascal II, 106: le péché originel est folie devant les hommes. Mais cette folie et plus sage que toute la sagesse des hommes. Car sans cela, que dirait-on qu'est l'homme? Tout son état dépend de ce point imperceptible.

13. R. Schneider in seiner interessanten Schrift: Christliche Klänge aus den griech. und röm. Klassikern. 1865, hat S. 133 ff. eine große Zahl von Aeußerungen der Alten zusammengestellt, in welchen die Allgemeinheit der Sünde ausgesprochen ist. Z. B. Soph. Antig. 10 ff.: *ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν* (Allen Menschen ist es gemeinsam zu fehlen). Peccavimus omnes, sagt Seneca (De clem.); Nam vitiis nemo sine nascitur, Horaz (Sat. I, 3, 68); und Simonides bei Plato: *εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς μόνος τοῦτο ἔχει τὸ γέρας* (daß ein Mann gut sei, ist unmöglich und geht über menschliches Wesen hinaus; Gott allein hat diese Krone). — Zum Text speziell vergl. jenes Wort Goethe's im Tasso (V, 2):

Es liegt um uns herum
Gar mancher Abgrund den das Schicksal grub;
Doch hier in unserm Herzen ist der tiefste.

Und Platen I, 110 „Antwort":

Abgründe liegen im Gemüthe,
Die tiefer als die Hölle sind.

14. Lenau am Schluß eines Sonetts II, 125:

Lieblos und ohne Gott! der Weg ist schaurig,
Der Zugwind in den Gassen kalt — und du?
Die ganze Welt ist zum Verzweifeln traurig.

Heine (B. d. L. 10. Aufl. S. 328): Die kranke Seele, die Gott verleugnende, engelverleugnende, unselige Seele!

Eine Reihe solcher Aeußerungen hat Disselhoff zusammengestellt in einem Vortrag: Die glaubenslose Lyrik der Neuzeit vor ihrem eigenen Richterstuhl. (Vorträge für das gebildete Publikum. 3. Sammlung. Elberf. 1864 S. 105 ff.)

15. Vgl. Apol. Vortr. I, 6. Vortr. S. 107—109.

16. Es ist besonders Jul. Müllers Verdienst, es wieder zur Anerkennung gebracht zu haben daß das Wesen der Sünde in der Selbstsucht bestehe: Die christl. Lehre von der Sünde I, 140 ff. Ebenso auch z. B. Sartorius Die Lehre von der heil. Liebe I, 62 ff. Wie dieß auch immer die vorherrschende Lehre in der Kirche war, daß man der Liebe zu Gott, als der eigentlichen Tugend, die Selbstliebe als die eigentliche Sünde gegenüberstellte. Vgl. auch Pascal II, 56 f.: La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Die vorchristliche Zeit hat das tiefste Wesen der Sünde nicht erkannt, weil ihr der höchste sittliche Maßstab fehlte. Wie ihr das Wesen der Tugend in der Einhaltung der Schranken lag, wie sie dem Menschen an sich und in seinen mannigfaltigen Verhältnissen gezogen sind, so ist ihr die Sünde die Ueberschreitung dieser Schranken, die ὕβρις. Und selbst Plato faßt das Gute als das Maßhaltende (ἔμμετρον), das Böse als das Maßlose (ἀμετρία).

17. Gemeint ist Röm. 7, 14—24. Vgl. Pascal II, 79: guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. Il est toujours divisé et contraire à lui-même. p. 103: quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Ebenso Rousseau Emile IV p. 14 f.: l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas, je me sens à la foi esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal etc. Vgl. Apol. Vortr. I, 2. Vortr. Anm. 11. Naville, Das ewige Leben S. 129 f. führt einige treffende Verse Racine's über dieses Thema des inneren Zwiespalts und die bestätigende Aeußerung Ludwigs XIV an.

18. Vgl. zu diesem Abschnitt Apol. Vortr. I, 7. Vortr. S. 137 f. Meine Lehre vom freien Willen S. 349 f. S. 454—456. Auch die Alten erkannten daß der Mensch sich nicht selbst sittlich ändern könne; z. B. Aristot. Nikom. Ethik III, 5, 14; und Celsus: „Es ist doch Jedem offenbar, daß diejenigen welche von Natur zum Laster geneigt und an das Laster gewöhnt sind, Keiner, nicht einmal durch Strafen, geschweige denn durch Erbarmen ganz umwandeln kann, denn die Natur ganz umzuwandeln ist etwas durchaus Schwe-

res" (Neander Denkwürdigkeiten I, 3. Aufl., S. 15.). Vgl. hiezu auch Schneider Christliche Klänge S. 134 ff.

19. Die moralische Statistik ist in der neueren Zeit viel angebaut worden, besonders nach dem bahnbrechenden Vorgang von Quételet in Brüssel (Sur l'homme et le développement de ses facultés, 2 tomes. Paris 1835. Du système sociale, Paris 1841; deutsch von Adler, 1856 —. Sur la statist. morale in den Mémoires de l'Acad. royale des sciences de Belge. t. 21. Brux. 1848). Die Thatsachen, welche diese Statistik zusammengestellt hat, sind alsbald vom Materialismus ausgebeutet worden. So schwärmt J. C. Fischer, Ueber die Freih. des menschl. Willens, Lpz. 1858, für das Naturgesetz; und Dankwardt, Psychol. und Criminalrecht, 1863, sagt kurzweg und läßt mit zweifach durchschossenen Lettern drucken: der Mensch ist unfrei; man kann ihn für sein Thun ebensowenig verantwortlich machen wie den Stein, der den Gesetzen der Schwere folgend uns den Kopf verletzt; die verbrecherische That war die nothwendige Wirkung eines Naturgesetzes — Adolf Wagner dagegen, Ueber die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen, Hamb. I. II, 1, 1864, sagt zwar I, S. 44: „Die Gesellschaft bereitet das Verbrechen vor, der Schuldige ist nur das Instrument welches dasselbe ausführt", aber im Wesentlichen läßt er das Problem ungelöst stehen (I, 48). Er erkennt an, daß man von den Thatsachen aus nicht ohne Weiteres auf die wirklichen Ursachen schließen, daß man deßhalb nicht ohne Weiteres von zwingenden Naturgesetzen reden könne, durch welche die Selbstverantwortlichkeit aufgehoben werde; daß um alle zusammenwirkenden Faktoren zu erkennen und ihre mathematische Formel zu berechnen, man „die göttliche Arithmetik" besitzen müßte; daß das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und der sittlichen Freiheit im einzelnen Falle auch eine „Thatsache" sei, die „auch dem Verstande so feststehe wie alle jene Gesetzmäßigkeiten", daß die ganze Frage nur das alte Problem in neuer Form sei, welches die Statistik niemals lösen werde. Die durch diese interessanten statistischen Arbeiten und Nachweisungen angeregte Frage ist mehrfach von theologischer wie von philosophischer Seite aus im Interesse der Wahrung der menschlichen Willensfreiheit behandelt worden. Von ersterer aus in der Erlanger Zeitschr. für Protestantism. und Kirche, 1865, April: Zur Apologetik IV, S. 199—238 (von Prof. Frank?), von letzterer aus bes. Drobisch, Die moralische Statistik, 1867; Vorländer in einer Abh. über die moral. Statistik und die sittl. Freih. (Zeitschr. f. Staatswissensch. 1866, 4. S. 477 ff.); Carrière in der Augsb. Allg. Zeitung 1867 Nr. 113 Beilage: Natürl. und sittliche Weltordnung. Man müsse — erinnert die Theol. Abh. — nicht Freiheit mit Gesetzlosigkeit, Zufall und Willkür verwechseln, das sei die atomistische individualisirende Fassung der pelagianischen Anschauung, welche den Menschen von seinen geschichtl. Zusammenhängen loslöst. Diese geschichtlichen Zusammenhänge enthalten Veranlassungen, aber nicht ohne Weiteres

zwingende Nothwendigkeiten. Die Verhältnisse bestimmen den Einzelnen, und dieser läßt sich bestimmen. Die welche sich dadurch nicht bestimmen lassen, sondern trotz der Hemmnisse die in den äußeren Verhältnissen (Theurung u. s. w.) liegen z. B. dennoch in die Ehe treten, sind darum nicht etwa freier. Also ist die statistisch nachgewiesene Bedingtheit der größern oder geringern Häufigkeit gewisser menschlicher Handlungen von äußern Ursachen an sich kein Beweis für die Unfreiheit dieser Handlungen. Solche Einwirkungen auf die freie Selbstbestimmung finden allenthalben statt. Dadurch daß etwas Resultat vernünftiger Erwägung ist, hört es nicht auf, That der Freiheit zu sein. In den äußern Verhältnissen und ihrer Einwirkung vollzieht sich eben die göttliche Weltregierung. In der Regelmäßigkeit tritt die göttliche Kausalität zu Tage, „der geheime Wille" Gottes, wie ihn Luther genannt hat. Allerdings wird die Frage schwieriger bei den geradezu sittlich verwerflichen Handlungen. Aber was hier die Statistik als „nächste Ursache" bezeichnet, ist in der Regel aus sehr Vielem zusammengesetzt. Lebensalter, Geschlecht u. dgl. sind gar keine eigentlichen Ursachen; diese selbst entziehen sich der Statistik. Sie wirken nur verschieden je nach Lebensalter u. s. w. Die Versuchlichkeit jener Ursachen ist ihrer Stärke nach verschieden je nach Alter u. s. w. Das hebt aber die Freiheit nicht auf. Ist doch der Sittlichkeitszustand des Subjekts, der den Ausschlag gibt, selbst schon ein Produkt sittlicher Entscheidungen. In seinem äußern Handeln aber ist der Mensch einem Gefüge von Verhältnissen und Mächten eingefügt welche mannigfaltig die äußere Gestalt seines Handelns bestimmen. Gott hat es dem Menschen zwar freigelassen sich widergöttlich zu bestimmen, aber nicht ein Chaos der Willkür anzurichten, sondern er schafft Ordnung, Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit auch im Prozeß der sündigen Entwicklung. Gottes Hand lenkt die Fäden so daß auch im Gewebe der Sünde das Gesetz durchleuchtet, dessen Aufrechterhaltung mitten in der menschlichen Willkür und Sünde sein Regale ist. Die Zahlen der Statistik in ihrer Regelmäßigkeit sind nur Strahlen, aus denen die Thatsache jenes geheimen weltregierenden Willens Gottes mit seiner Gesetzmäßigkeit hervorleuchtet. — Auch Drobisch erinnert daran daß man unterscheiden muß zwischen menschlicher, relativer, nicht absoluter Willensfreiheit und Willkür, und daß es kein Wollen ohne Motive gebe. Nur betont er stärker die Determinirung des Entschlusses theils durch den persönlichen Charakter, theils durch die äußern Umstände, so daß die einzelne Willensthat wie ein nothwendiges Resultat dieser verschiedenen Faktoren erscheint. Damit scheint mir die **Möglichkeit** der Willkür stärker geleugnet als ich es für richtig halten kann. — Vorländer weist sehr gut nach daß man nicht ohne logische Sprünge von den äußern Erfahrungsthatsachen jene negativen Konsequenzen für die Frage der innern Willensfreiheit ziehen könne, und betont ebenfalls die natürlichen Schranken der Willensbestimmungen. — Carrière aber zeigt an einzelnen Beispielen aus bayerischen Verhältnissen, wie leicht

man aus gewissen Thatsachen, deren zufällige sociale Ursachen der Statistiker etwa nicht kenne, Fehlschlüsse prinzipieller Art ziehen könne, und erinnert an die Thatsache des sittlichen Bewußtseins. Von da aus weist er mit Recht die Aeußerung Buckles zurück (in seiner Geschichte der Civilisation von England), welche zum Schluß noch hier stehen möge, um zu zeigen, wie man von jener Anschauung aus die Dinge ansieht: „In einem bestimmten Zustand der Gesellschaft muß eine gewisse Anzahl von Menschen ihrem Leben selbst ein Ende machen. Dieß ist das allgemeine Gesetz; die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche jedoch in ihrer Gesammtheit dem allgemeinen Gesetz gehorchen müssen, dem sie unterworfen sind. Und die Macht des höheren Gesetzes ist so unwiderstehlich, daß weder die Liebe zum Leben, noch die Furcht vor dem Jenseits den geringsten Einfluß auch nur auf die Hemmung seiner Wirksamkeit auszuüben vermag.“ Mit Recht leugnet Carrière den Vordersatz: „das Muß, das zwingende Gesetz ist gar nicht vorhanden.“

20. Vgl. hiezu den schönen Abschnitt von Naville Der himml. Vater S. 215—235. Und aus Anlaß hievon schreibt Bruch in Straßburg (in einer sehr anerkennenden Anzeige dieser Schrift (Protest. K. Z. 1867 Nr. 16) über diese Verneinung der sittlichen Betrachtung: „Wenn der berühmte englische Geschichtschreiber Macaulay sich mit Abscheu gegen diejenigen Literaten ausspricht welche das Laster zu rechtfertigen und die Tugend lächerlich zu machen suchen, so bemerkt Herr Taine (Essais de critique et d'histoire p. 8 sq.) „„Die Kritik hat in Frankreich eine freiere Bewegung. Versuchen wir das Leben eines Mannes zu erzählen oder seinen Charakter darzustellen, so betrachten wir ihn gerne wie einen Gegenstand der Malerei oder Wissenschaft. Wir beurtheilen ihn nicht: wir wollen ihn bloß vor den Augen erscheinen lassen und ihn der Vernunft begreiflich machen. Wir sind wißbegierig, und sonst nichts. Mag Peter oder Paul ein Schurke sein, das ist uns gleichviel; nur seine Zeitgenossen ging das etwas an. Sie litten von seinen Lastern. Heut zu Tage sind wir aus seiner Gewalt, und mit der Gefahr ist der Haß verschwunden. Ich empfinde weder Widerwillen noch Ekel; diese Empfindungen habe ich vor der Thür der Geschichte gelassen, und ich genieße das sehr tiefe und sehr reine Gefühl, eine Seele nach einem bestimmten Gesetz handeln zu sehen.““ — Man glaube nicht daß diese Stelle nur der Ausdruck der Verirrung eines jungen unreifen Geistes sei; sie drückt vielmehr, nach der richtigen Bemerkung des Herrn Naville, die Theorie einer ganzen Schule aus. Klar und bestimmt ist diese Theorie formulirt in der Revue des deux mondes, wo es heißt (15 Fevrier 1861 p. 855): „„Wir wissen nichts mehr von einer Moral, sondern nur von Sitten, nichts mehr von Prinzipien, sondern nur von Fakten. Wir erklären Alles, und wie man mit Recht gesagt hat, der Geist endigt damit Alles zu billigen was er erklärt! Die moderne Tugend kommt auf Toleranz hinaus (se résume dans la tolérance). Das ist

eine immense Neuerung! Was da ist, hat für uns das Recht zu sein."" — Wie tief solche Grundsätze in die Denkungsweise heutiger Zeit eingedrungen sind, das beweisen die vielfach gemachten Versuche, die gräßlichsten Charaktere zu rehabilitiren. Jene Theorie, kann man auch sagen, ist der Ausdruck der absoluten Blasirtheit.

21. Tac. Ann. VI, 6. Vgl. Nicolas 1, 103 f.

22. Auszüge aus Plutarchs Schrift über die Götterfurcht hat Tholuck, Der sittliche Charakter des Heidenthums S. 42 f. gegeben. „Der Arzt — so schildert Plutarch seine Unglücklichen — wird vom Kranken, der tröstende Freund vom Betrübten fortgetrieben. Er ruft: „laß mich, o Mensch, den Verfluchten, den Göttern und Dämonen Verhaßten meine Strafe leiden!" „Er opfert und bebt, mit schwankender Stimme betet er, streut Weihrauch mit zitternden Händen." Ueber die Geißlerzüge vgl. z. B. Gieseler Kirchengeschichte II, 509. III, 273 ff.

23. Vgl. Lenau (14. Aufl. 1855.) II, 113 „Frage". S. 126. „Palliativ". I, 55 „Nebel":

Nimm fort in deine graue Nacht
Die Erde weit und breit.
Nimm fort was mich so traurig macht,
Auch die Vergangenheit!

Oder die Sehnsucht nach Vergessen I, 50. Oder wenn er in der Askese ein unwillkürliches Zeugniß des Schuldgefühls sieht II, 117.

Platen (1853) I, 91 (1820)

„Wie rafft ich mich auf in der Nacht, in der Nacht."

Goethe:

Ihr stürzt ins Leben ihn hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden;
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden.

24. Dieß ist ein Grundgedanke der sittlichen Weltanschauung Shakespeares, wie er z. B. im Macbeth so ergreifend zur Darstellung kommt. Platen freilich singt:

Ich fühlte, daß die Schuld, die uns aus Eden bannte,
Schwungfedern uns zum Flug nach höhern Himmeln leihe —

aber mit welchem Rechte, kann jeder an sich selbst erfahren.

Anmerkungen zum dritten Vortrag.

1. Vgl. Vinet S. 24. Zum Vorhergehenden Vinet S. 69.

2. Auerbach Auf der Höhe 3, 235. 279: „Ruhe und Friede sind nirgends auf der Welt."

Lenau I, 249. II, 58.

Das folgende Diktum aus Auerbach Auf der Höhe (Irmas Tagebuch).

3. Regis 1842. Nr. 114. S. 245.

Kein Malen stillt noch Meißeln mehr die Seele,
Sie flieht zu jenem liebevollen Gott,
Der uns am Kreuz die Arm entgegenbreitet.

4. Wenn wir z. B. bei den Dichtern nachfragen die uns auf unsre eigene Kraft verweisen, so finden wir daß sie selbst an ihre Kraft nicht glauben. Sie bringen es nur bis zu einem „Vielleicht“. So Platen:

Wo ist das Herz das keine Schmerzen spalten?
Und wer ans Weltenende flüchten würde,
Stets folgten ihm des Lebens Truggestalten.
Ein Trost nur bleibt mir, daß ich jeder Bürde
Vielleicht ein Gleichgewicht vermag zu halten
Durch meiner Seele ganze Kraft und Würde.

Wie wenig Trost ihm aber diese ungewisse Hoffnung gibt, lassen jene andern bekannten Worte desselben Dichters erkennen:

Es liegt an eines Menschen Schmerz, an eines Menschen Wunde nichts.
Es kehrt an das was Kranke quält sich ewig der Gesunde nichts.
Und wäre nicht das Leben kurz, das stets der Mensch vom Menschen erbt,
So gäbs Beklagenswertheres auf diesem weiten Runde nichts.

Wenn man aber keinen andern Trost weiß als den Tod, so bekennt man damit daß man keinen weiß.

5. Auerbach Auf der Höhe überschreibt die Lebensweisheit des alten Grafen Eberhard 2, 319 ff. „Selbsterlösung“, 3, 168: „es gibt nur Selbsthülfe“. Die folgenden Aeußerungen 2, 320. 3, 170.

6. Vgl. hiezu Vinet S. 155. 159. Und das schöne Wort Rückerts:

Du findst in dir die Ruhe nicht,
Den milden Hauch von Gottes Gnaden,
So lang von deiner Schuld Gewicht
Du willst ein Theil auf Andre laden.
Nicht wenn du das was dich gelenkt
Von dem was du gethan hast trennest;
Dir ist die Schuld nur ganz geschenkt,
Wenn du zur ganzen dich bekennest.

7. Einen schlagenden Beweis bietet Auerbach selbst in jenem Roman: Auf der Höhe. Irma hatte 4 Jahre lang gebüßt, fast übermenschlich. „Es gibt auch in unsern Tagen noch Heilige“ heißt es von ihrer Buße 3, 484. Und doch kann Auerbach nicht umhin, ihre Buße von welcher sein Held, der Arzt Gunther, gesagt S. 491: „Du hast dich entsühnt“, mit Bitte um Vergebung zu schließen die sie an die von ihr beleidigte Königin richtet — das erst gibt Irma Friede. S. 491: O endlich bist du da, hauchte Irma tief aufathmend. Sie richtete sich mit der letzten Kraft auf und kniete im Bett — sie faltete die Hände, dann breitete sie die Arme aus und rief im herzzerreißenden Ton: Verzeih!

Verzeih!" Ist dieß nur ein vom ästhetischen Gefühl diktirter Abschluß des Dramas, nicht auch ein unwillkürliches Zeugniß des sittlichen Wahrheitsgefühls, ein testimonium animae naturaliter christianae?

8. Vgl. die berühmte Stelle im Kaufmann von Venedig:

Sie träufelt wie des Himmels milder Regen
Zur Erde unter sich; zwiefach gesegnet:
Sie segnet den der gibt und den der nimmt.
Am mächtigsten im Mächtigen, zieret sie
Den Fürsten auf dem Thron mehr als die Krone.
Das Szepter zeigt die weltliche Gewalt,
Das Attribut der Würd' und Majestät —
Doch Gnad' ist über dieser Szeptermacht.
Sie thronet in den Herzen der Monarchen,
Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst,
Und ird'sche Macht kommt göttlicher am nächsten,
Wenn Gnade bei dem Recht steht.

9. Oed. Col. 1276:

Doch wie die Gnade waltend theilt den Thron des Zeus,
Um jeglich Werk zu schlichten, laß sie auch um dich
O Vater walten!

10. Die folgenden Gedanken sind weiter ausgeführt in meiner Lehre vom freien Willen S. 436 ff.

11. Vgl. bei Neander Denkw. I, 27 ff. die Aeußerungen der Sehnsucht nach einer Offenbarung der Gnade beim Ausgang der alten Welt, z. B. von Porphyrius welcher von solchen spricht, „die, nach Wahrheit sich sehnend, einst beteten, daß ihnen eine Göttererscheinung zu Theil werden möge, damit sie durch einen mit glaubwürdiger Autorität begabten Unterricht Ruhe aus ihren Zweifeln heraus erlangen könnten." Besonders aber die ergreifende Schilderung der inneren Unruhe und der Sehnsucht des Clemens von Rom (aus den Recognitionen), eine Schilderung die offenbar aus dem Leben genommen ist. Ueber die ähnliche Entwicklung Justins vgl. Apol. Vortr. I, 8. S. 179 f. — Pascal II, 96: il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au libérateur.

12. Zu dem Satze, daß das Beste freie Gabe und Gnade ist vgl. Apol. Vortr. I, 7. S. 131. Wie der natürliche Sinn hierüber denkt, zeigt ein Celsus, welcher es zu den Thorheiten des Christenthums rechnet, daß es die Sünder zum Reiche Gottes rufe. „Sie sagen, daß Gott den Sünder, wenn er sich wegen seiner Schlechtigkeit demüthigt, annehmen, den Gerechten aber, wenn er mit Tugend von Anfang an zu ihm hinaufblickt, nicht annehmen wird" (Neander Denkw. I, 13). Dagegen Seneca ep. 52: nemo per se satis valet ut emergat; oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat.

Anmerkungen zum vierten Vortrag.

1. So nennt Strauß von dieser Voraussetzung aus seine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu bezeichnend: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte (1865). Ihm ist die Schleiermachersche Christologie der letzte, aber mißlungene Versuch, den Kirchenglauben und die Geschichte von Jesu, den idealen und historischen Christus als Eins zu setzen. „Es geht ein für allemal nicht mehr." Bes. S. 209—223. Außerdem vgl. hierüber meinen Vortrag: Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. 2. Aufl. 1864. S. 9 ff.

2. Ueber Platos Bild des leidenden Gerechten vgl. Apol. Vortr. I, 8. Vortr. S. 177 Anm. 23. Aristoteles legt den Entscheidungen über das sittlich Richtige in der Regel die Idee des tugendhaften Mannes als Maßstab zu Grunde, und das Bild eines vollendeten sittlichen Ideals zeichnet er in seiner Schilderung des Hochgesinnten (μεγαλόψυχος) Eth. Nicom. IV, 3, aber es ist im Grunde doch nur das Bild eines Stolzes, wenn nicht des Hochmuths, das er entwirft. Der stoische Weise aber ist der personificirte Stolz. Und zur Wirklichkeit gekommen ist nach Ciceros Geständniß (Tusc. II, 22) dieß sittliche Ideal der antiken Philosophie niemals.

3. Das antike Ideal ist der bewußte Stolz — auch in der aristotelischen Ethik, vgl. z. B. in der Schilderung der Hochgesinnten IV, 3, 24 ff. 5, 5 f. —, während die Demuth in dem Bilde der antiken Sittlichkeit völlig fehlt; vgl. Apol. Vortr. I, 8. Vortr. S. 173 f. u. Anm. 17.

4. In plumper Weise hat dieß früher Reimarus (Wolfenb. Fragm.) gethan, indem er Jesu einen politischen Plan unterschob, dessen Mißlingen Jesus mit den Worten am Kreuz: mein Gott u. s. w. beklagt habe: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" (7. Fragm. v. Lessing herausg. 1778; im 2. Abschn. §. 3—8). Nicht in dieser rohen und willkürlichen Weise des Fragmentisten, sondern als Konsequenz seines wahren Menschseins haben auch die neueren Arbeiten über das Leben Jesu von Schenkel und Strauß — um von den Unwürdigkeiten eines Renan zu schweigen — die Unsündlichkeit Jesu geleugnet. Weil sich Jesus demüthig nennt — behauptet Schenkel — so müsse er mit dem Hochmuth zu kämpfen gehabt haben (2. Aufl. 1864 S. 170); weil er Gott allein gut nenne, habe er sich damit als nicht gut in diesem Sinne bezeichnet, er kannte die sündigen Regungen von Fleisch und Blut aus eigener Erfahrung (S. 288. 290), und so konnte er denn „mit seinen Jüngern beten: erlaß uns unsre Sünden, unsre Schulden" (S. 368). Strauß dagegen glaubt es nicht bloß Schwärmerei sondern „unerlaubte Selbstüberhebung" nennen zu müssen, „wenn ein Mensch sich einfallen läßt, sich so von allen übrigen auszunehmen, daß er sich ihnen als künftigen Richter gegenüberstellt" (Leben

Jesu 1864 S. 242). Aber auf das Alles hat schon Keim zur Genüge geantwortet, vgl. meinen Vortrag Die modernen Darstellungen u. s. w. S. 47.

5. „Der Menschensohn" ist die gebräuchlichste Bezeichnung und namentlich Selbstbezeichnung Jesu in den Evangelien (mehr als 80 mal kommt es vor; außer den Evangelien nur noch Ap. Gesch. 7, 56, in den Briefen niemals —). Früher faßte man es in der Regel ohne Weiteres als Bezeichnung des Messias, auf Grund von Dan. 7, 13 f. Aber Matth. 16, 13 und 16 und Joh. 12, 34 sprechen dagegen. Das richtige Verständniß ist zunächst von Hofmann (in Erlangen) in seinem Werke: Weissagung und Erfüllung II, 19 f. und dann Schriftbeweis II, 1, 78 ff. angebahnt; und auf diesem Wege folgten ihm dann auch Weizsäcker Jahrbücher für deutsche Theologie 1859, 4, Baur (in Tübingen) in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftliche Theol. III, 3, 274 ff., Kahnis in s. luther. Dogmatik I, 416 f. Er bezeichnet Jesum als das Ziel der Geschichte der Menschheit, als den der da kommen sollte. So ist diese Bezeichnung verwandt mit der paulinischen Fassung Christi als des zweiten Adams (Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 45). Von diesem Gedanken des centralen und universellen Verhältnisses Christi zur Menschheit aus hat die neuere Theologie, besonders Schleiermachers und seiner Schule, die höhere Bedeutung Christi wieder zu gewinnen gesucht. Nur darf man dabei nicht stehen bleiben, sondern muß mit der Idee des Menschensohns die des Gottessohns vereinigen, die nicht — wie man neuerdings gewöhnlich meint — damit identisch ist. Jene bezeichnet Christi Verhältniß zur Menschheit und Welt, diese sein Verhältniß zu Gott. Er ist jenes, weil er dieses ist.

6. Zusammenfassend ist Jesu absolutes Verhältniß zur Welt, wie es auf seinem Verhältniß zu Gott ruht, ausgesprochen Matth. 11, 27. Auseinandergelegt wird es: in der Beziehung zum A. Test.: er ist die Sehnsucht der Frommen des A. Test., Matth. 13, 17; — zur alttest. Gemeinde: er ist der Bräutigam der Gemeinde, Matth. 9, 15; — zur einzelnen Menschenseele: in ihm findet die Seele Ruhe, Matth. 11, 29; — zum menschlichen Geschlecht: sein Evangelium muß allenthalben gepredigt werden, Matth. 25, 14, und er will alle Völker in seine Gemeinde sammeln, Matth. 28, 19; — zur Welt überhaupt: er ist der Richter der ganzen Welt, Matth. 25, 34 ff.

7. Diesen Unterschied zwischen dem vierten und den ersten drei Evangelien hat man von jeher beachtet, deßhalb auch bereits in der alten Kirche — in der alexandrinischen Theologie — das vierte Evang. das pneumatische (das geistliche) genannt, und stets das Johannesevangelium ganz besonders gepriesen. Vgl. Luther: „das einige zarte rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit vorzuziehen" (WW. Erl. Ausg. 63, 115); und Matth. Claudius (I, 8): „In ihm ist so etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht und durch sie hin der schnelle zuckende Blitz! ein sanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig! so etwas schwermüthiges und hohes und ahndungsvolles, daß man's nicht satt werden kann. Es ist mir immer beim

Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas ins Ohr sagen wolle. Ich verstehe lange nicht alles was ich lese; aber oft ists doch als schwebt es fern vor mir was Johannes meinte, und auch da wo ich in einen ganz dunkeln Ort hineinsehe, hab ich doch eine Vorempfindung von einem großen herrlichen Sinn den ich einmal verstehen werde, und darum greif ich so nach jeder neuen Erklärung des Johannes. Zwar die meisten kräuseln nur an dem Abendgewölk, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe." — In der neueren Zeit hat man diesen Unterschied zum Gegensatz gesteigert. Aber mit Unrecht. Denn was vorher im Text angeführt ist zeigt, daß auch die ersten drei Evangelien die Anknüpfungspunkte für die Belehrungen des johann. Evangeliums enthalten. Jene repräsentiren nur eben die frühere Stufe der Unterweisung, Johannes die höhere; jene stellen mehr das geschichtliche, dieser mehr das ewige Sein Christi dar; jene sein Verhältniß zur Welt, dieser sein Verhältniß zu Gott. Aber das zweite bildet die Voraussetzung des ersten und liegt demselben zu Grunde.

8. Jesus schreibt sich ein unmittelbares Verhältniß zu Gott zu: in Bezug auf das Leben: er trägt es in sich wie der Vater, Joh. 5, 26; — in Bezug auf sein Wirken: durch ihn vollzieht sich das Wirken Gottes, Joh. 5, 17 ff.; — in Bezug auf sein Vermögen: er ist darin mit dem Vater eins, Joh. 10, 30; — in Bezug auf sein Sein: es ist eine unbedingte Gemeinschaft zwischen beiden, 10, 38. 14, 10. Kap. 17; — deßhalb ist er die Gegenwart Gottes selbst 14, 9; und verfügt über den Geist Gottes in seinem Dienst 16, 7 ff., 13 ff. Dieß ist nur dann begreiflich, wenn seine Gemeinschaft mit dem Vater nicht eine zeitlich gewordene, sondern eine ewige ist, welche nur diese geschichtliche Gestalt in der Gegenwart angenommen hat: und so lehrt denn Jesus ausdrücklich sein Sein bei Gott bevor er Mensch wurde, Joh. 3, 13. 6, 38. 46. 51. 8, 42. 16, 28, und zwar als ein persönliches und ewiges Sein 8, 58, in der Gemeinschaft der göttlichen Herrlichkeit und Liebe 17, 5. 24. Darum nimmt er denn auch das Bekenntniß des Thomas: mein Herr und mein Gott Joh. 20, 28, an und bezeichnet es als den rechten Ausdruck des Glaubens an ihn. Auf Grund dieser Selbstzeugnisse Jesu bezeichnet ihn daher der Evangelist Johannes im Eingang seines Evangeliums in jenem berühmten Dreiklang von Sätzen als das Wort welches ewig bei Gott und selbst Gott von Art war.

9. Beispiele der Gebetsanrufung Jesu haben wir Ap. Gesch. 7, 59. Offb. Joh. 22, 20; wie denn die Christen überhaupt als solche bezeichnet werden die den Namen des HErrn Jesu Christi anrufen (wie man im A. Testament den Namen Jehovas angerufen vgl. Röm. 10, 13) Ap. Gesch. 9, 14. 21. 1 Kor. 1, 2 (auf Grund von Joh. 5, 27).

10. Plinius schreibt am Anfange des 2. Jahrhunderts in s. Brief an Trajan (Epp. X, 96) von den Christen auf Grund seiner Erforschungen die er angestellt: quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere. Und diese Sitte, Christum in Liedern als Gott zu verherrlichen, bestätigt der Kirchengeschichtschreiber Eusebius (Hist. eccl. V, 28), indem er von christlichen Psalmen und Oden von den ersten Zeiten herab spricht, in welchen Christus als Gott besungen werde: *ψαλμοὶ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.*

11. Besonders der Epheser- und Kolosserbrief führen diesen Gedanken aus (vgl. Eph. 1, 10. Kol. 1, 20). Von da nahm die Meinung ihren Ausgang, welche den Zweck der Menschwerdung nicht bloß in der Aufhebung der Sünde sieht, und eine Nothwendigkeit der Menschwerdung auch ohne die Sünde lehrt: um die Idee des Menschen zu verwirklichen und der Menschheit ihr Haupt zu geben — eine spekulative Ansicht, welche in früherer Zeit besonders von einzelnen Mystikern, in neuerer Zeit von Theosophen wie Franz v. Baader u. s. w., und von Theologen wie besonders Dorner u. s. w. vertreten, aber ohne genügenden Schriftgrund und von der herkömmlichen kirchlichen Lehre abweichend ist und wogegen sich besonders Jul. Müller (deutsche Zeitschr. für christl. Leben u. s. w. 1850 Nr. 40 ff.) und Thomasius erklärt haben.

12. Wie die Heidenwelt nach der Idee des Gottmenschen strebt, ohne sie in ihrer Wahrheit zu gewinnen, hat besonders Dorner in seiner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 1 S. 4—15 ausgeführt. Die verschiedenen messianischen Sagen der Völker hat Lüken, Die Traditionen u. s. w. S. 300 ff., zusammengestellt.

13. Die erste Aufgabe der Kirche in der Lehre von der Person Jesu Christi war, die Wahrheit der beiden Seiten festzustellen welche in Christo dem Gottmenschen vereinigt sind — die göttliche und die menschliche —; die zweite sodann, die persönliche Einheit dieser beiden Seiten für das Denken zu gewinnen. Die göttliche Natur Jesu wurde von der jüdischen Denkweise aus geleugnet, welche in Jesu nur einen mit dem Geiste Gottes erfüllten Propheten, wenn auch den höchsten Propheten, sah (Ebionitismus); die Wahrheit seiner menschlichen Natur von der heidnischen Denkweise aus, welche in Christo ein höheres Geistwesen erblickte, welches in einem Scheinleibe auf Erden gewandelt (Doketismus). Jene Denkweise setzte sich dann innerhalb der Kirche in derjenigen sogenannten monarchianischen Richtung fort, welche die Einheit Gottes (Monarchie) nur so wahren zu können glaubte, daß sie in Jesu nur eine Einwirkung oder Einwohnung des Geistes Gottes annahm, und vollendete sich in der Lehre des Arius, (Presbyter in Alexandrien zur Zeit seines großen Gegners Athanasius), welchem Christus eine Art Mittelwesen war, von Gott vor der Weltschöpfung hervorgebracht um

diese zu vermitteln. — Nachdem diese Irrthümer — der letzte auf der Synode zu Nicäa 325 — abgewiesen waren, galt es die Lösung der schwierigeren Aufgabe, die Einheit der beiden im Gottmenschen verbundenen Seiten begreiflich zu machen. Auch hier hatte man es mit einem doppelten Gegensatz zu thun. Die eine Richtung nämlich war die Denkweise des nüchternen, trennenden Verstandes (in der antiochenischen Schule), welche sich die Verbindung der beiden Seiten nur äußerlich denken konnte, so daß die Gottheit Christi in der Menschheit gleichsam wie in ihrem Tempel wohnte, weil sonst die Wahrheit der menschlichen Natur und der nöthige Unterschied der beiden beeinträchtigt würde (— so lehrte Nestorius, Patriarch von Konstantinopel; Nestorianismus —). Die andere Richtung war die der spekulativen Vernunft (in der alexandrinischen Theologie), deren Interesse die Betonung der Einheit war (Cyrillus, Patriarch von Alexandrien), welche aber in die Gefahr kam, die menschliche Natur in der göttlichen untergehen zu lassen (Eutyches in Konstantinopel; Monophysitismus d. h. Lehre von Einer, aus beiden Seiten gemischten, Natur). — Diesen Gegensätzen gegenüber wurde auf der Synode zu Chalcedon 451, durch den Einfluß des römischen Bischofs Leo, der bleibende Unterschied der beiden Naturen, aber ihre Vereinigung im Mittelpunkte des persönlichen Lebens festgestellt. Aber auch dieß genügte noch nicht der Forderung des christlichen Glaubens. Und es ist das Verdienst der lutherischen Lehre vom Gottmenschen, mit der Einigung der beiden Seiten noch mehr Ernst gemacht zu haben. Nicht bloß im persönlichen Mittelpunkte, sondern sie selbst auch müssen geeinigt und in einander seiend gedacht werden. Aber man wird zugestehen müssen, daß die altlutherische Lehre ein einseitiges Uebergewicht auf die göttliche Seite fallen läßt, wie dieß daraus ersichtlich ist, daß sie Jesu auch nach seiner menschlichen Seite schon während seines irdischen Lebens Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht zuschreibt, was sich doch mit dem evangelischen Lebensbilde Jesu nicht wohl verträgt.

14. Nachdem der Rationalismus in Jesu den bloßen Menschen, wenn auch das Ideal der Tugend und Weisheit gesehen, hat man in der neueren Zeit daraus den religiösen Genius (Strauß), oder den Mann der kirchlichen Befreiung und den Freund des gedrückten Volks (Schenkel) gemacht, oder seine Gestalt mit sentimentalen Zuthaten ausgeschmückt (Renan). Vgl. dagegen meinen Vortrag über die modernen Darstellungen u. s. w.; ebenso Uhlhorn Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, 4 Vorträge 1866, und Riemann Jesu Sündlosigkeit und heil. Vollkommenheit 1866.

15. Dieser Gedanke der Entäußerung ist besonders vom Apostel Paulus Phil. 2, 6 ff. ausgesprochen. Offenbar ist die Meinung dieser Stelle die, daß Christus in der Gemeinschaft göttlicher Herrlichkeit gestanden, ehe er ein irdisches Leben begann, und daß er jene daran gab, um in dieses Leben der Abhängigkeit und des selbstverleugnenden Dienstes einzutreten, und dann auf diesem Wege der Erniedrigung zur Höhe der Gottgleichheit sich zu erhe-

ben, die er nicht als einen Raub an sich reißen, sondern als Lohn seines Gehorsams vom Vater empfangen wollte. — Unter den neueren Theologen ist es besonders Thomasius welcher diese Lehre von der Entäußerung Christi tiefer faßte und mit Erfolg vertrat (Christi Person und Werk II. 2. Aufl. 1857).

16. Es gab eine Zeit, wo man sich mit den Wundern in den biblischen Erzählungen so half daß man sie, wie man sagte, natürlich erklärte. Besonders Paulus in Heidelberg suchte sich in den ersten Decennien unsres Jahrhunderts hierin seine Lorbeeren. Aber es war die unnatürlichste Erklärung und man hat sich damit nur lächerlich gemacht. Z. B. die Weisen aus dem Morgenlande sollten durchreisende Kaufleute, die Verklärung Christi ein Gewitter, das Wunder auf der Hochzeit zu Kana ein Hochzeitspaß Christi, die Heilung des Blindgebornen die wohlthätige Wirkung der feuchten kühlenden Erde auf ein entzündetes Auge u. dgl. m. sein. Aber diese Thorheit ist auch jetzt noch nicht ganz ausgestorben, wiewohl der Fortschritt der Bildung an die Stelle dieser Gewaltsamkeiten (besonders seit Strauß) die Phantasie und die Sage gesetzt hat. Demnach wäre die evangelische Geschichte ein Gedicht der christlichen Gemeinde (Strauß). Aber wessen Werk ist dann diese Gemeinde selbst? Und doch ist dieß das ursprünglichste Bewußtsein der christlichen Gemeinde, daß sie durch Christus ist was sie ist. Diese Wirkung fordert die entsprechende Ursache. Also muß die Erscheinung Jesu Christi von übermächtiger Wirkung gewesen sein. Dazu aber gehörten nach dem ursprünglichen Bewußtsein der christlichen Gemeinde auch seine Wunder. Vgl. Apol. Vortr. I, 10. Vortr. S. 228 f.

Anmerkungen zum fünften Vortrag.

1. Diese Lehrweise von den drei Aemtern Christi ist sehr alt in der Kirche und war auch in der Glaubenslehre unsrer Kirche herrschend, bis Ernesti (in Leipzig) sie als bloß bildliche Redeweise verwarf; aber Schleiermacher hat sie wieder zur Geltung gebracht. Und mit Recht. Denn sie entspricht den drei großen Zeiten Israels: derjenigen in welcher der Hohepriester (die nachmosaische), derjenigen in welcher der König (die davidisch-salomohische), und derjenigen in welcher der Prophet (die spätere Zeit) der Mittelpunkt des Volks und das Organ Gottes war.

2. Man hat in neuerer Zeit dadurch eine Entwicklung Jesu zu gewinnen gesucht, daß man die Zeit der Entwicklung seiner Gedanken auch über die Taufe hinaus in die Zeit seines Berufswirkens erstreckte — selbst Keim Der Geschichtl. Christus. 1865 —, da doch die Taufe Jesu selbst bereits die Uebernahme seines messianischen Berufs war. Sein messianisches Bewußtsein aber hat sein Sohnesbewußtsein zur Voraussetzung, und nicht umgekehrt. Denn so lag es in der Natur der Sache, daß er zuerst seiner selbst, seiner Per-

son und seines persönlichen Verhältnisses zu Gott sich bewußt wurde, und dann erst, auf Grund desselben, seines Berufes. Und jene Erzählung von dem zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem. Luk. 2, 49, läßt dieß auch deutlich genug erkennen. Allerdings hat sich Jesus nicht von vornherein, sondern nur allmählich als den Messias bezeugt. Aber es ist unverkennbar, daß dieß aus pädagogischen Gründen geschehen ist, und nicht weil sich Jesus etwa erst spät als Messias erkannt oder gedacht hätte. Denn jenes Zeugniß und der Glaube daran hatte sittliche und religiöse Voraussetzungen, wenn er nicht ein bloßer Autoritätsglaube sein sollte, der ohne sittlichen Werth war. Man mußte zuerst einen Eindruck von Jesu Person und Wort empfangen haben, ehe man jenes Zeugniß in der rechten Weise verstehen und aufnehmen konnte. Diese Stufe hatten die Jünger Matth. 16, 16 erreicht, und deßhalb freute sich Jesus so sehr, daß sie dieses Bekenntniß seiner Messianität nicht als eine äußerlich angenommene Ansicht, sondern als die reife Frucht ihrer inneren Entwicklung ablegten. Wenn Jesus, wie es doch offenbar ist, seine Jünger zu sich emporzog, so mußte er in seiner Erkenntniß zuvor selbst schon auf der Höhe stehen, zu welcher er seine Jünger in langsamer Arbeit an ihnen führen wollte. Es ist ähnlich wie mit seinem Leidensbewußtsein, welches ihm auch nicht da erst aufging als er es aussprach (Matth. 16, 21 ff.), sondern welches er erst dann aussprach als seine Jünger dieß Wort vertragen konnten.

3. Die Zeit vor seiner Taufe war für Jesus die Zeit seines Werdens, die Zeit nachher die seines Wirkens. Als er zur Taufe ging, war Jesus mit seiner inneren Entwicklung fertig: er war sowohl seiner Person wie seines Berufes gewiß. Die Taufe war dann seine Willigkeitserklärung zur Uebernahme seines Berufs und die göttliche Ausrüstung dafür, vgl. Ap.-Gesch. 10, 38. Strauß und Andere haben gefragt, wie sich diese Erzählung von der Ausrüstung mit heiligem Geist vertrage mit der Erzählung von der Empfängniß aus heiligem Geist, und daraus geschlossen, daß jene Erzählung die ursprüngliche Anschauung repräsentire, diese letztere dagegen eine weitere Sagenbildung sei; denn sei Jesus vom heiligen Geist empfangen, so habe er denselben schon besessen, brauchte ihn also nicht erst in der Taufe zu empfangen; habe aber das letztere stattgefunden, so werde damit das erstere verneint. Aber das beruht auf einer Verkennung des Unterschieds, der bei der Wirkung des heil. Geistes auf Jesus in ähnlicher Weise stattfand wie bei jedem Gläubigen. Es ist eine andere Wirkung des Geistes die unser Herz erneuert und uns zu neuen Menschen macht, und eine andere Wirkung die uns mit den Gaben und Kräften zur Wirksamkeit im Dienste Gottes ausrüstet. Jenes ist der Geist der Wiedergeburt, dieses der Geist der charismatischen Begabung. Jener macht uns zu Kindern Gottes, dieser zu Knechten Gottes. Jener wirkt uns die persönliche Gemeinschaft mit Gott, dieser nimmt uns in die Berufsgemeinschaft Gottes. Es ist beidemal derselbe Geist, aber in verschiedener Wirk-

samkeit; und mit der ersten ist nicht ohne Weiteres die zweite gegeben, sowie auch hinwiederum die zweite unabhängig sein kann von der ersten (vgl. Matth. 7, 22. 1 Kor. 13, 1. 2). — Die Versuchung Jesu kann nicht als ein bloß innerer Vorgang angesehen werden; denn sonst würde durch die sündigen Gedanken, welche aus dem Herzen Jesu aufgestiegen wären, der reine Spiegel seiner Seele getrübt. Also ist sie ein Vorgang zwischen Jesus und dem Versucher; freilich nicht in so grobsinnlicher Weise wie wenn zwei Menschen mit einander verkehren und reden; denn solche Versinnlichungen der unsichtbaren Welt, wie hier, sind nur für diejenigen wahrnehmbar für die sie bestimmt sind. Der Vorgang ist einzig in der Geschichte, denn auch die Offenbarung Gottes in Christo ist einzig in der Geschichte und entscheidend für die Durchführung des göttliches Heilsgedankens und für den alten Streit zwischen dem Reiche des Lichts und dem der Finsterniß. Die Bedeutung des Vorgangs aber besteht offenbar darin, daß er ein Versuch ist, Jesum auf die Bahnen des irdisch fleischlichen Messiasthums zu verleiten, wie dieses Bild in den Vorstellungen des Volkes lebte, und sich auch während des Berufslebens Jesu wiederholt geltend machte (vgl. z. B. Joh. 6, 15). Die ganze Zeit der 40 Tage, in welchen Jesus von der Richtung seines Geistes auf Gott ganz hingenommen und dem leiblichen Bedürfniß entrückt war, war eine Zeit der Versuchung; die drei Versuchungen welche uns berichtet sind, bilden den Schluß dieser Versuchungszeit, als Jesus auf die Stufe des sinnlichen Bewußtseins zurücktrat und damit auch das sinnliche Bedürfniß sich regte. Die erste Versuchung ging auf Mißbrauch des verliehenen Wundervermögens zu eigenwilliger Befriedigung seines leiblichen Bedürfnisses statt für seinen Beruf; die zweite auf Mißbrauch der Machthilfe Gottes zur selbstwilligen Verherrlichung vor dem Volk; die dritte auf berufswidrige Anticipation seiner zukünftigen Weltherrschaft, statt dieselbe auf dem Wege des Leidens und aus den Händen Gottes zu erlangen. — Es ist bedeutsam, daß Jesus sich auch durch den Mißbrauch, den der Versucher mit der Schrift trieb, nicht abhalten ließ dieselbe als die rechte Waffe und die entscheidende Norm des Verhaltens zu gebrauchen.

4. Aehnlich Pressensé Jesus Christus u. s. w. deutsch von Fabarius S. 291.

5. Einen guten Abschnitt über die Allgemeinheit der Opfer hat Nicolas 2, 52 ff., wo auch die Worte Voltaires (Essai sur les moeurs chap. 70) angeführt sind: „Unter so vielen verschiedenen Religionen ist keine, die nicht um Hauptzwecke die Sühnungen gehabt hätte. Von jeher hat der Mensch gefühlt, daß er der Begnadigung bedürftig sei."

6. Die Nothwendigkeit einer Versöhnung durch den Gottmenschen auf dem Wege des Leidens hat zuerst der große Theologe Anselmus (Erzb. v. Canterbury † 1109) in seiner Schrift: Cur deus homo (Warum ist Gott Mensch geworden)? eingehend zu begründen versucht: für die Sünde und die durch dieselbe Gott zugefügte Beleidigung muß der Mensch büßen und doch ist er

nicht im Stande die volle entsprechende, weil unendliche Genugthuung für diese unendliche Verschuldung zu leisten, sondern nur Gott kann es; also thut es der Gottmensch, und zwar durch seinen freiwilligen Tod, der die volle genügende Bezahlung für jene Schuld und darum unser Trost im Tode ist. — Diese Vorstellungsweise ist im Großen und Ganzen die kirchliche geworden und geblieben, wie sie auch im Wesentlichen die in der Schrift (vgl. z. B. 2 Kor. 5, 21) begründete ist. Die Leugnung der Nothwendigkeit eines Sühnopfers dagegen ist besonders von den Socinianern ausgegangen und von diesen zu den Rationalisten übergegangen. Die Einwendungen derselben hat in übersichtlicher Weise besonders Philippi Kirchl. Glaubenslehre zusammengestellt IV, 2, 158 ff.

7. Den Unterschied zwischen Sühne und Strafe gegenüber der Vereinerleiung beider Begriffe bei unsern alten Dogmatikern hat besonders Stahl gut und klar auseinandergesetzt. Fundamente einer christl. Philosophie 1846 S. 156 ff. Sühne ist ein ethischer, Strafe ein juristischer Begriff; jene hat den Unschuldigen, diese den Schuldigen zur Voraussetzung; jene fordert Freiwilligkeit der Uebernahme, diese nur den Vollzug; jene genügt dem sittlichen Bewußtsein, diese dem Rechtsbewußtsein; jene stellt die sittliche Gemeinschaft wieder her, diese scheidet von ihr; jene hebt sich daher in ihrem Vollzuge selbst auf, diese ist an sich bleibend.

8. Den Gedanken einer Stellvertretung hat Aeschylus in der Prometheussage (der gefesselte Prometheus V, 1026 ff.:

Von solcher Drangsal hoffe nicht ein Ziel, bevor
Als Stellvertreter deiner Qual ein Gott erscheint,
Für dich bereit in Hades' unbesonntes Reich
Zu steigen und zur finstern Kluft des Tartarus,

vgl. Apol. Vortr. I, 8. Vortr. S. 175 f.); nicht minder Sophokles im Oedipus auf Kolonos V, 498 f.:

Denn Eine Seele, denk ich, gnügt für tausend auch,
Dieß auszurichten, wenn sie naht mit lauterm Sinn,

wozu Wilh. Henke in seiner geistvollen Brochure über Sophokles Oedipus u. s. w. 1865 S. 23 bemerkt: „wer in diesen zwei Versen einen Zug von messianischer Weissagung finden will, braucht keine allegorische Erklärung dazu.“ Daß nur eine reine Seele fähig ist die Sühne für ein schuldbeladenes Haus und Geschlecht zu vollbringen, ist der schönste Gedanke welcher der Goethe'schen Iphigenia zu Grunde liegt:

Soll dieser Fluch denn ewig walten? Soll
Nie dieß Geschlecht mit neuem Segen
Sich wieder heben? —
So hofft ich denn vergebens, hier verwahrt,
Von meines Hauses Schicksal abgeschieden,
Dereinst mit reiner Hand und reinem Herzen
Die schwer befleckte Wohnung zu entsühnen! (IV, 5).

9. Einzelne Thatsachen der alten Geschichte wie die Selbstaufopferung des Kodrus in Athen oder des Curtius in Rom sind Beispiele eines solchen in gewissem Sinn stellvertretenden Handelns und Leidens. Vgl. auch Stahl Fundamente u. s. w. S. 157 über das Sühnende im Tod der Antigone wie in einzelnen Geschichtsvorgängen.

10. Vgl. Kritzler Humanität und Christenthum. 1866. I, S. 87.

11. Vgl. hiezu eine Reihe von Stellen bei Pascal II, 338 ff. Le mystère de Jésus: Jésus cherche quelque consolation au moins dans ses trois plus chers amis, et ils dorment etc. — Jésus est seul dans la terre, non seulement qui ressente et partage sa peine, mais qui la sache: le ciel et lui sont seuls dans cette connaissance. — Il souffre cette peine et cet abandon dans l'horreur de la nuit. Ferner p. 314, wo Pascal die ganze Tragik des Lebens Jesu mit kurzen Worten ergreifend zusammenfaßt: De trente trois ans, il en vit trente sans paraître. Dans trois ans, il passe pour un imposteur; les prêtres et les principaux le rejettent; ses amis et ses plus proches le méprisent. Enfin il meurt trahi par un des siens, renié par l'autre, et abandonné par tous.

12. Vgl. hiezu Pascal II, 323: qui a appris aux évangelistes les qualités d'une âme parfaitement héroïque, pour la peindre si parfaitement en Jésus-Christ? Pourquoi le font-ils faible dans son agonie? Ne savent-ils pas peindre une mort constante? Oui, car le même saint Luc peint celle de saint Etienne plus forte que celle de Jésus-Christ. Ils le font donc capable de crainte avant que la nécessité de mourir soit arrivée, et ensuite tout fort. — Mais quand ils le font si troublé, c'est quand il se trouble lui-même; et quand les hommes le troublent, il est tout fort.

13. Nach Pressensé S. 290. — Ueber die Veränderung bei Jesus vor und nach seinem innern Sieg über die Bangigkeit die über ihn kam vgl. Pasc. II, 323 f. u. 339: Jésus prie dans l'incertitude de la volonté du père et craint la mort; mais l'ayant connue, il va audevant s'offrir à elle: eamus, processit (Johannes).

14. Ueber die Kreuzigungsstrafe in der alten Welt findet man das Nähere bei Winer Bibl. Realwörterbuch I, 672 ff. und in Herzogs Theol. Realencycl. VIII, 65 ff. Ueber das Kreuzeszeichen hat Zestermann eine sehr gründliche und interessante Abhandlung zu veröffentlichen begonnen, als Programm der Thomasschule in Leipzig Ostern 1867 („die bildliche Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung Jesu Christi historisch entwickelt. I. Abth. Das Kreuz vor Christus).

15. Das Nähere hierüber in der interessanten Schrift von Ferd. Becker: Das Spottcrucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfang des 3. Jahrh. 1866; dem wesentlichsten Inhalte nach aufgenommen auch in seine zweite

Schrift: Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben. 1866.

Anmerkungen zum sechsten Vortrag.

1. Ueber die Frage der Auferstehung Christi vgl. Apol. Vortr. I, 7. Vortr. S. 147 ff. und S. 285 Anm. 25. Holsten spricht es in den dort angeführten Abhandlungen offen aus, daß die Kritik alles geschichtlich d. h. natürlich erklären und deßhalb das Auferstehungswunder verneinen müsse; und Schweizer fordert (Protest. Kirchenz. 1862, Mai. April), daß man dem modernen Bewußtsein einen solchen tödtlichen Widerspruch mit sich selbst, wie er in der Annahme dieser Thatsache liegen würde, nicht zumuthen solle und dürfe; die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung selbst glaubt er mit der Hypothese erklären zu können, daß die Jünger das Grab Jesu leer gefunden, da Joseph von Arimathia und Nikodemus den Leichnam an einen andern Ort hin gebracht, der den Jüngern unbekannt geblieben, während jene keine Jünger geworden seien! Kurz bei allen modernen Läugnern der Auferstehungsthatsache sind es Voraussetzungen dogmatischer oder philosophischer Art welche sie zu dieser Läugnung bestimmen oder nöthigen. Zeller spricht es in s. Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts 1865 S. 491 rückhaltslos aus, daß er mit seinen Geistesverwandten die Wirklichkeit eines Ereignisses wie die Auferstehung Christi nicht glauben könne, „wenn sie auch noch so stark bezeugt wäre“.

2. Die Verhandlungen hierüber haben, nachdem die alte rationalistische Erklärung vom Scheintod auch durch Schleiermacher nicht gerettet werden konnte, sich auf die Frage: ob Vision oder äußere geschichtliche Thatsache, koncentrirt. Vgl. hierüber die apologetischen Beweisführungen von Güder Die Auferst. Christi 1862. Beyschlag Stud. und Krit. 1864, 2. Gebhardt Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner 1864 und Stutz Vorträge S. 146 ff. Gegen die Visionshypothese hat bereits der alte Mosheim im Grunde das Genügende gesagt, vgl. Beweis des Glaubens 1867 1. S. 23 ff.

3. So Holsten in der o. a. Abh., wogegen aber Beyschlag das Nöthige beigebracht und besonders darauf aufmerksam gemacht hat, daß Paulus sehr bestimmt zwischen thatsächlichen Erscheinungen (wie vor Damaskus) und Visionen (wie 2 Kor. 12) unterscheidet.

4. So auch Keim Geschichtl. Christus S. 133 f.

5. Dieß ist im Grunde die Ansicht Schleiermachers, daß von der gotterfüllten Persönlichkeit Christi der Lebensstrom ausgegangen, welcher sich seitdem innerhalb der Gemeinde Jesu fortsetzt und dessen Einwirkung Jeder erfährt der in die Gemeinde Jesu eintritt. Von der Thatsache dieser Erfahrung schließt er dann, als von der Wirkung, zurück auf die Ursache und for-

dert und konstruirt von da aus die geschichtliche Thatsache der Person Christi. Aber das Verhältniß, in welches er Christum zu den Christen setzt, ist kein unmittelbares und gegenwärtiges, wie es doch nach der unverkennbaren Darstellung in der Schrift das Bewußtsein der apostolischen Kirche war. Vgl. auch meine Predigten 3. Bd. Das Wort der Wahrheit 1866. S. 16.

6. Der heil. Geist im Sinn seiner neutestamentlichen Wirksamkeit ist sowohl Joh. 7, 39 als in den Verheißungen des scheidenden Jesus an seine Jünger Joh. 14, 16 u. ö. als auch im Bewußtsein der Apostel z. B. 1 Joh. 3, 24 etwas schlechthin Neues. Denn da er die Macht der Heilsaneignung und das Band der Gottesgemeinschaft ist, so mußte das Heil selbst verwirklicht und die Gottesgemeinschaft hergestellt sein in Jesu Tod, Auferstehung und Vollendung, ehe der heil. Geist dieses neue Heil aneignen konnte. Seitdem ist sein Besitz das Charakteristische der Christen: er macht den Christen zum Christen Röm. 8, 9.

7. Interessant ist die Erzählung Ciceros vom Dichter Simonides, welcher, über das Wesen Gottes befragt, sich immer mehr Zeit zur Antwort ausbat, weil, wie er dies schließlich begründete, die Sache um so dunkler erscheine je länger er darüber nachdenke (De nat. deor. I, 21: Simonides ab Hierone Syracusarum tyranno interrogatus, quid aut qualis sit deus, deliberandi causa sibi unum diem, inde biduum postulavit. At quum saepius dierum numerum duplicasset, admiranti cur id faceret Hieroni: quia quanto, respondit, diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior).

8. Worte von Nicolas 3, 83.

9. Diese Vergleichung stammt vom röm. Bischof Gregor d. Gr. welcher in einem Briefe an Leander, Erzb. v. Sevilla, diese Worte von der heil. Schrift gebraucht.

10. Im Anschluß an die alttest. Stellen von der Weisheit Hiob 28, 23 ff. Sprüche 8, 22 ff. (vgl. Weish. 7, 25 ff.), in welchen man stets in der Kirche (auch noch Philippi Kirchl. Glaubenslehre II, 192) Andeutungen der Trinität gefunden hat, sowie im Anschluß an die alttest. Aussagen vom Worte hat man besonders in der alexandrin. Religionsphilosophie, vor Allem Philo, der Zeitgenosse Jesu und der Apostel, eine Theorie vom Logos (d. h. Wort oder Vernunft), einer Art unpersönlichen Mittelwesens und Organs aller göttlichen Offenbarung in Natur und Geist, ausgebildet. Vgl. hierüber Kahnis Dogmatik I, 316 ff., wo auch die Literatur hierüber angegeben ist. Aber diese vorchristliche Spekulation ist keine Vorbereitung oder Anbahnung der Trinitätslehre des N. Testaments, so wenig wie der Sohn Gottes im platon. Timäus. Es sind Abstraktionen, nicht Realitäten. „Die christliche Lehre von Einem Gott in drei Offenbarungscentren, welche jedes für sich den ganzen Gott offenbaren, ist nicht auf rein metaphysischem Weg entstanden, sondern hat sich aus dem Glauben an die Thatsachen der Offenbarung entwickelt" (Martensen,

Dogmatik S. 96 f.). Noch weniger hat es mit den angeblichen trinitarischen Spuren in heidnischen Religionen, wie in der indischen Trimurti auf sich. Diesen liegen ganz andere Gedanken zu Grunde: es sind symbolische Einkleidungen des Prozesses des Naturlebens. Nur insofern kann man daran erinnern, als sich darin das Gesetz des menschlichen Geistes offenbart, den Prozeß des Lebens in der Dreizahl sich abschließend zu denken.

11. Man hat von Alters her in der Natur Spuren (vestigia) der Trinität gesucht (z. B. Sonne, Strahl, Licht), aber ein Abbild derselben, wenn auch ein entferntes (imago non aequalis, imo valde longeque distans, August. De civ. Dei XI, 26. De trin. XV, 22) nur im Menschen. Und zwar hat vor Allem Augustin hier die Bahnen eröffnet. Er zeigte ein Abbild der Trinität in den Elementen des menschlichen Wesens: Sein (esse, oder Bewußtsein memoria), Erkennen (nosse), Wollen (velle); vgl. Confess. XIII, 11. De civ. Dei XI, 26. 27; memoria, intellectus, voluntas De trin. XV, 21. 22. Der Wille aber wird von ihm tiefer als Liebe bestimmt, als dilectio, caritas: numquid est aliud caritas quam voluntas? So ist also der trinitarische Prozeß ein inneres gegenseitiges Erkennen und Wollen Gottes. Oder er gewinnt, aus der Idee der Liebe selbst, welche die Selbsterkenntniß als Voraussetzung in sich trägt, die innere Selbstunterscheidung Gottes: amans, amatus, mutuus amor. De trin. VIII, 10. IX, 2. Den Spuren Augustins folgten dann auch die späteren Kirchenlehrer. Jene erstere Weise der Erklärung wurde die kirchlich gebräuchliche, die andere die bei den Mystikern herrschende. In der Reformationszeit machte Melanchthon einen Versuch, jene Erklärung auch in die protest. Glaubenslehre zu übertragen: Der Sohn ist der Selbstgedanke des Vaters, der heil. Geist der Liebeswille beider (Pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. Haec imago est secunda persona. Dicitur λόγος quia cogitatione generatur, dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. Ut autem filius nascitur cogitatione, ita spiritus sanctus procedit a voluntate patris et filii; voluntatis est enim diligere. — Pater filium vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem vult et amat eum; hoc mutuo amore, qui proprie est voluntatum, procedit spiritus sanctus). Die Neueren suchen theils durch die Idee des Selbstbewußtseins, theils durch die der Liebe die Trinität zu gewinnen. Den ersteren Weg schlug schon Lessing ein in einer interessanten Abhandlung: Das Christenthum der Vernunft (WW. v. Lachmann XI, 604—607). Gott der vollkommene — führt hier Lessing aus — dachte von Ewigkeit her sich selbst, und konnte auch nichts Anderes denken (wie auch Aristot. Metaph. VII, 9 sagt: „Der göttliche Geist kann nichts anderes denken als sich selbst; denn alles Andere ist schlechter, geringer als er; er würde also, wenn er Anderes dächte, Schlechteres denken, was unmöglich ist"). Nun aber ist Vorstellen, Wollen und Schaffen bei Gott eins. Gott kann sich nun

auf zweierlei Art denken: entweder alle Vollkommenheiten auf einmal oder zertheilt. Jener Selbstgedanke ist der ewige Sohn. Wenn wir Gott denken, denken wir diesen mit, weil wir Gott nicht ohne seine Vorstellung von sich selbst denken können. Er ist Gottes Bild, aber ein identisches Bild. Zwischen zwei Dingen nun aber, welche alles mit einander gemein haben d. h. nur eines sind, ist die größte Harmonie. So also hier. Die Harmonie zwischen diesen beiden heißt der Geist. In ihr ist Alles was im Vater und Sohn ist; sie ist also Gott. Keines kann ohne das andere sein: alle drei sind eins. Die andere Weise des göttlichen Denkens ist die, daß Gott seine Vollkommenheiten zertheilt dachte, d. h. Wesen schaffte wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat. Diese bilden zusammen die Welt u. s. w. — Von der Idee des Selbstbewußtseins und seines Subjektivirungsprozesses aus die Trinität zu gewinnen wurde besonders durch den Einfluß der Hegelschen Philosophie gebräuchlich. Unter den neueren Dogmatikern hat besonders Twesten Dogm. II, 1, 194 ff. diesen Weg eingeschlagen. Aber es will auf diesem Wege nicht gelingen die Persönlichkeit der dritten göttlichen Person, des heil. Geistes, zu gewinnen. Auch nicht durch den scharfsinnigen philosophischen Versuch wie ihn Weißenborn in seinen Vorles. über Pantheismus und Theismus 1859 S. 184 ff. anstellte. Von der Liebe aus, den Spuren Augustins folgend, hat in ansprechender Weise unter Andern Sartorius (Die Lehre v. d. heil. Liebe. I.) die Trinität zu gewinnen gesucht. Aber so wenig alle diese Versuche eigentliche Stützen des Glaubens an die Dreieinigkeit Gottes zu sein vermögen, so zeigen sie doch daß in Gott ein innerer Lebens- und Liebesprozeß gedacht werden muß, durch welchen Gott sich selbst ewig vermittelt und welcher auf Grund der Offenbarung als dreieiniger erkannt worden ist. Denn es widerstrebt dem christlichen Gottesbewußtsein einen starren, unlebendigen Monotheismus und Gott gleichsam in der Vereinsamung zu denken. Dieß hat man von jeher in der Kirche geltend gemacht. So z. B. Athan. contra Arian. 2, 1: die göttliche Natur wäre ἔρημος (einsam), wie ein Licht das nicht leuchtet, wie eine vertrocknete Quelle. Hilar. de trin. VII, 3: non enim unum deum pie possumus praedicare si solum. Vinc. Lerin. Commonit. c. 17 gegen Photinus: dicit deum singulum esse et solitarium et more Judaico confitendum. Eben dadurch sei Gott der Allgenugsame und Selige; sonst würde er der Welt bedürfen. Und so hat man denn in der Trinitätslehre stets einen Schutz gegen den Pantheismus gesehen. Denn dieser läßt Gott erst wirklich werden durch die Welt, während der Gott des Christenthums sein ewiges Werden in sich selbst hat.

12. Daß Gott nur in Christo wahrhaft und heilsam erkannt werde, ist der stete Satz Luthers und auch Pascals. Luther kommt in seiner Auslegung des 14.—16. Kap. Joh. sowie des hohenpriesterlichen Gebets Jesu immer wieder hierauf zurück. So sagt er, um nur eine Stelle anzuführen, zu Joh. 17, 3: „Merk wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Er-

kenntniß in einander flicht und bindet, also daß man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo" u.s.w. Wie er denn auch gerne sagte, daß man von der Krippe Christi anfangen müsse Gott zu erkennen, wenn man nicht in die Labyrinthe der göttlichen Majestät gerathen wolle (z. B. Opp. lat. Erl. II, 170). Und auch Melanchthon leitet in seinen Locis v. J. 1535 die Besprechung der Gotteslehre damit ein: er finde keinen passendern Anfang dazu als das Wort Jesu zu Philippus Joh. 14, 9, als dieser den Vater sehen wollte: Philippe wer mich siehet der siehet den Vater, so daß wir also Gott in Christo suchen und erkennen sollen: ut discamus deum quaerere in Christo, in hoc enim voluit patefieri innotescere et apprehendi; denn sonst falle man in gräuliche Finsternisse. — Pascal aber kommt oft darauf zurück daß außer Christus Gott ein verborgener Gott ist, und er bekämpft den bloßen Deismus ebenso wie den Atheismus u. s. w. Z. B. II, 113 f.: Nur die Gotteserkenntniß in Christo ist zugleich die wahre Selbsterkenntniß; p. 115: on peut bien connaitre dieu sans sa misère et sa misère sans dieu; mais on ne peut connaitre J. Chr. sans connaitre tout ensemble et dieu et sa misère. — Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de dieu, ou la trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature — parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. — p. 116: Le dieu des chrétiens ne consiste pas en un dieu simplement auteur des vérités géometriques et de l'ordre des éléments; c'est la part de païens et des Epicuriens. Il ne consiste pas seulement en un dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes —; c'est la portion des Juifs. Mais — le dieu des chrétiens est un dieu d'amour et de consolation. C'est un dieu qui remplit l'âme et le coeur qu'il possède; c'est un dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie etc. p. 117: tous ceux qui cherchent dieu hors de J. Chr. et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaitre dieu et de le servir sans médiateur; et par là ils tombent ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également. —

Anmerkungen zum siebenten Vortrag.

1. Aehnlich Nicolas 3, 145—147.

2. August. Enarr. in Psalm. 70 sermo 2 §. 12. Nicolas 4, 512 f.

3. Ueber den Vorwurf der Neuheit vgl. Schaff Gesch. der alten Kirche 1867 S. 181. 186. Das war einer der Vorwürfe des Celsus welche Origenes zurückweist Contra Cels. VI p. 329.

4. Pasc. II, 200: Il est venu enfin en la consommation du temps; et depuis on a vu naitre tant de schismes et d'hérésies, tant renverser d'états, tant de changements en toutes choses, et cette église qui adore celui qui a toujours été adoré a subsisté sans interruption. Et ce qui est admirable, incomparable et tout à fait divin, est que cette religion qui a toujours duré a toujours été combattue. Mille fois elle a été à la veille d'une destruction universelle; et toutes les fois qu'elle a été en cet état, dieu l'a relevée par des coups extraordinaires de sa puissance. C'est ce qui est étonnant, et qu'elle s'est maintenue sans fléchir et plier sous la volonté des tyrans. — Les états périssaient, si on ne faisait ployer souvent les lois à la nécessité. Mais jamais la religion n'a souffert cela et n'en a usé. —

5. Naville Der himmlische Vater S. 60 ff. führt eine Reihe von Arbeiten französischer Gelehrter auf (Franck, Edgar Quinet, Benjamin Constant), welche die civilisatorische Bedeutung der Religion nachweisen.

6. Darüber haben besonders einige französ. Gelehrte in Folge einer Preisaufgabe der französ. Akademie v. J. 1849 schöne Arbeiten veröffentlicht: Etienne Chastel in Genf Études historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens et considérations sur son rôle dans les sociétés modernes. Ouvrage couronné en 1852 par l'académie française, dans le concours ouvert sur cette question. Uebers.: Histor. Studien über den Einfluß der christl. Barmherzigkeit u. s. w. mit e. Vorwort von Wichern 1854; und Schmidt in Straßburg über dasselbe Thema und ebenfalls von der französ. Akad. gekrönt; übersetzt von Richard: Die bürgerliche Gesellschaft in der altröm. Welt und ihre Umgestaltung durch das Christenthum. 1857.

7. Vgl. Apol. Vortr. I, 6. Vortr. Anm. 1.

8. J. B. v. Schweizer Zeitgeist und Christenthum 1861 S. 196. Vgl. Apol. Vortr. I, 1. Vortr. Anm. 9. S. 246.

9. Eine ähnliche Gedankenentwicklung hat Nicolas 3, 283; und auch das Folgende ist bei ihm zu vergleichen. Gutes über Toleranz u. s. w. enthält Pfaff Ueber das Wesen und den Umfang der Toleranz im Allgemeinen und der christlichen Toleranz insbesondere. 1864.

10. Vgl. Neander Denkw. I, 39. Schaff Geschichte der alten Kirche S. 147. Ueber die Geltendmachung der in der damaligen Welt neuen Be-

griffe von Religions- und Gewissensfreiheit von Seiten der christlichen Apologeten vgl. Neander Denkw. I, 42. Schaff S. 148, wo verschiedene betreffende Stellen angeführt sind, bes. Tert. ad Scap. c. 2: tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi. Apolog. 24: videte enim ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem. Vgl. auch Ad. Schmidt Geschichte der Denk- und Gewissensfreiheit in den ersten Jahrh. der Kaiserherrschaft. 1847; und den schönen Abschnitt bei Naville Der himml. Vater S. 68 ff.

11. Vgl. Naville Der himml. Vater S. 81: „der Glaube, wenn er mit Gewalt sich Anhänger verschaffen will, kommt in den schroffsten Widerspruch mit sich selbst; der Geist des Zweifels braucht sich nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu wandeln und er wird zum Geiste der Gewalt."

12. Nach Naville Der himml. Vater S. 73.

13. Dieß war auch ein gewöhnlicher Vorwurf der heidnischen Polemik z. B. eines Celsus, daß die Christen meist nur aus geringen Leuten bestehen. „Bei andern Mysterien pflegt der Herold auszurufen: „Wer reine Hände und ein gutes Gewissen hat, der komme herein!" Diese aber rufen: „Wer ein Sünder ist, ein Narr, ein Kind, ein verlorener Mensch, der wird in das Reich Gottes aufgenommen!" Man sieht Wollweber, Schuster, Gerber, ungelehrtes Bauernvolk, Menschen die es nicht wagen vor erfahrenen geachteten Männern den Mund aufzuthun; wenn sie aber Knaben und alberne Weiber an sich locken können, erzählen sie ihnen ihre wunderbaren Geschichten." Neander Denkw. I, 21. Kritzler Die Heldenzeiten des Christenthums I, 1856 S. 145.

14. Wie es das N. Test. meint (besonders Paulus und Petrus, Eph. 1, 22 f. Kol. 1, 18. Eph. 2, 20—22. 1 Ptr. 2, 9 f. u. ö.), wenn es die Kirche als geistlichen Leib Jesu Christi oder als das geistliche Haus Gottes oder als das Volk Gottes bezeichnet, so hat auch Luther das Wesen der Kirche gefaßt, wenn er, gegenüber der römischen Lehre welche unter der Kirche das äußere hierarchisch verfaßte, unter dem römischen Bischof stehende Institut versteht — wie der römische Polemiker Bellarmin sagt: so sichtbar und greifbar wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig —, betont daß die Kirche ein Glaubensartikel, also ihrem Wesen nach zunächst etwas Unsichtbares sei, denn wir sagen: ich glaube eine heilige u. s. w. Kirche. „Denn was man glaubt, das ist nicht leiblich oder sichtbar." „Ist der Artikel wahr (nämlich: ich glaube eine heil. christl. Kirche), so folget daraus, daß die heil. christl. Kirche Niemand sehen kann noch fühlen, mag auch nicht sagen: siehe hie oder da ist sie. Denn was man glaubet, das sieht oder empfindet man nicht; wiederum was man aber siehet oder empfindet, das glaubt man nicht" (Gr. Kat.

WW. Erl. Ausg. 27, 303). Aber sie ist nicht bloß unsichtbar, sondern sie hat auch eine Sichtbarkeit, welche zu ihrem Wesen gehört — unterschieden von der empirischen sichtbaren Gestalt und Ordnung in der Welt —: das ist Wort und Sakrament, woran sie erkennbar und zu finden ist. Denn „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum kann Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort sein." So ist also die Kirche ihrem Wesen nach etwas Geistliches, die Gemeinde der Gläubigen, die Gemeinde welche der heil. Geist in der Welt hat, das Volk Gottes aller Orten und Zeiten (vgl. den Gr. Katech.). Und so hat es auch das Bekenntniß unsrer Kirche gefaßt, vgl. Augsb. Konf. Art. 7 und Apol.: Die Kirche ist vor Allem eine geistliche Gemeinschaft (Apol. p. 144 sqq: eccl. non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas ut agnosci possit. — Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus spiritu suo renovat etc. Quare illi in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi: — Eccl. est populus spiritualis i. e. verus populus dei renatus per spiritum sanctum). Wenn wir also von einer unsichtbaren d. h. geistlichen Kirche reden, so heißt das nicht: die Kirche ist bloß eine Idee oder ein Ideal — wie es allerdings auch protestantischer Seits, aber mit Unrecht zuweilen gefaßt wird —, oder gar nur ein schöner Traum. Dieß hat das protest. Bekenntniß von Anfang an ausdrücklich zurückgewiesen (Apol. p. 148: neque vero somniamus nos Platonicam civitatem ut quidam cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes et justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta), wiewohl man dennoch römischer Seits unsre Lehre bis auf diesen Tag dahin mißdeutet hat (Möhler Symbol. S. 347: Die Idee einer bloß unsichtbaren allverbreiteten Gemeinschaft, der wir angehören sollen, ist ein unfruchtbares und unnützes Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle." Döllinger Kirche und Kirchen 1861 S. 26: „Die Theologen ziehen sich, an dem Artikel von der Einen, allgemeinen Kirche verzweifelnd, auf eine Abstraktion, ein Gedankending, die sogenannte unsichtbare Kirche zurück"). Sondern sie ist eine Realität, und zwar die höchste Realität.

15. Dieß ist ein Gedanke den besonders Guizot öfter ausspricht: Histoire de la civilisation en France I p. 316 bei Nicolas 3, 177. L'église et la société chrétiennes 1861 p. 7. 64 ff. Ueber den Gegensatz der antiken Welt a. a. O.: dans l'antiquité païenne, même sur ses plus beaux théâtres et dans ses plus beaux jours, les étrangers étaient des ennemis. A moins que des conventions particulières et précises n'eussent été conclues entre deux nations, elles se considéraient comme absolument étrangères l'une à l'autre et naturellement hostiles. — A peine les plus grands esprits de l'antiquité, Aristote et Cicéron, en ont-ils conçu quel-

que idée etc. Auch Aristoteles erhebt sich über diese Schranken der antiken Anschauungen nicht hinaus, wie das seine bekannte Theorie von den Sklaven beweist. Nur die spätere stoische Philosophie hatte eine Ahnung von einer allgemeinen menschlichen Gemeinschaft; aber diese Idee blieb ein unkräftiges Gedankending.

16. Pasc. II, 126: chacun suive les moeurs de son pays. — On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrès d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent; le droit a ses époques. — Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà. Nicolas 3, 553.

17. Vgl. Goethe's betreffende Aeußerung Apol. Vortr. I, 9. Vortr. Anm. 22 S. 296.

18. Es ist dem französischen Geist, welcher abstrakte Allgemeinheiten liebt, geläufig den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus so darzustellen. So Guizot öfter, so besonders Vinet in einer geistvollen Ausführung a. a. O. S. 192 ff.

19. Das Folgende stimmt besonders mit der Darstellung von Martensen Dogm. S. 26 ff. überein. Aber auch bei katholischen Theologen und selbst bei so modernen wie Möhler kann man jeden der folgenden Sätze des Textes bestätigt finden. Ich verweise der Kürze halber auf die zahlreichen Stellen mit welchen Hase in seinem reichhaltigen und interessanten Handbuch der protest. Polemik gegen die röm.-kath. Kirche (2. Aufl. 1865 S. 1—102) seine Darstellung belegt hat. Die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen den römischen Bischof zur Seligkeit ist nicht bloß von Päpsten wie Bonifacius VIII († 1303) ausgesprochen worden (subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus esse de necessitate salutis), sondern auch mit Berufung auf denselben noch vom Lateranconcil unter Leo X. in der 11. Sitzung, in der vom Concil bestätigten Bulle: Pastor aeternus (Gieseler Kirchengesch. II, 4, 199 ff.), wo es unter Andrem heißt: et cum de necessitate salutis existat, omnes Christi fideles Romano pontifici subesse, prout divinae scripturae et ss. patrum testimonio edocemur ac constitutione fel. mem. Bonif. P. VIII quae incipit „Unam sanctam“ declaratur etc.

20. Das Gesagte zu begründen, führe ich eine Reihe von Aeußerungen an welche den Papst und seine Macht über das menschliche Maß hinaus erheben und verherrlichen: Innocenz III. Lib. 1 Ep. 335: Rom. Pontifex non puri hominis sed veri dei vicem gerit in terris. Ep. 326: non hominis puri, sed veri dei vere vicarius appellatur. An Joh. v. England 15. August 1215: quia vero nobis a domino dictum est in propheta: constitui te super gentes et regna. — Bonif. VIII. an Philipp v. Frankreich 1302: Christi vicarius Petrique successor — judex a deo vivorum et mortuorum constitutus agnoscitur. — Auf dem Lateranconcil 1516

redete in der 9. Sitzung Antonius Puccius den Papst mit den Worten des 72. Psalm an: omnes reges terrae adorabunt te et tibi servient und omnes reges terrae sciunt quaenam potestas tibi data sit in coelo et in terra. In der ersten Sitzung wurde der Papst angeredet: vestra divina majestas; in der 9.: similimus deo et qui a populis adorari debet. 6. Sitzung: Leo X. genannt: leo de tribu Juda et radix David. — Calov. Bibl. illustr. zu 2 Thess. 2, 5. 6. führt an aus dem kanon. Recht (canon satis dist. 96. gloss. ad extr. cum inter): dominus deus noster. — Franc. Panigarola II, 1 nennt den Papst unum illum dominum de quo loquitur Paulus Eph. 4. — In den Büchern der Kanonisten heißt es wiederholt: der Papst hat idem cum deo consistorium, idem cum Christo tribunal. — Gieseler II, 4 S. 229 citirt aus Gerson: qui aestimant Papam esse unum deum qui habet potestatem omnem in coelo et in terra. — Christoph. Marcellus redet in einer vor dem Laterankoncile in der 4. Sitzung den 10. Dec. 1512 gehaltenen Rede Julius II. an: tu alter deus in terris. Ferner citirt Gieseler a. a. O. S. 206 aus Gerson (eine Meinung gegen welche Gerson polemisirt): Sicut non est potestas nisi a deo (Rom. 13, 1), sic nec aliqua temporalis vel ecclesiastica etc. nisi a Papa, in cuius femore scripsit Christus: Rex regum, dominus dominantium (1 Tim. 6, 15). De cuius potestate disputare instar sacrilegii est. u. s. w.

21. Das bekannte Wort Virgils (Aen. VI, 851) zugleich eine Weissagung künftiger Zeiten.

22. Bekanntlich hat vor Allem Gregor VII (Hildebrand, † 1085) diese Gedanken zu einem einheitlichen und konsequenten System ausgebildet und geltend gemacht. Aus Briefen Gregors: Quodsi sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens dijudicat, cur non et saecularia? — Sicut ad mundi pulchritudinem, oculis carneis diversis temporibus repraesentandam solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria; sic, ne creatura — in erronea et mortifera traheretur pericula, providit ut apostolica et regia dignitate per diversa regeretur officia etc. Aus den Dictatus Papae: 9. Quod solius Papae pedes omnes principes deosculentur. 11. Quod unicum est nomen in mundo. 12. Quod illi liceat imperatores deponere. 27. Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere. Gieseler II, 2, 5 ff. Womöglich noch entschiedener Innocenz III. († 1216), Lib. II Ep. 209: Dominus Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit seculum gubernandum. Lib. XVI Ep. 131: Hunc itaque reges seculi propter deum adeo venerantur, ut non reputent se rite regnare, nisi studeant ei devote servire. Den Gesandten Philipps: Principibus datur potestas in terris, sacerdotibus autem potestas tribuitur et in coelis: illis solummodo super corpora, istis etiam super animas. Unde quanto dignior est anima corpore, tanto dignius est etiam sacerdotium quam

sit regnum. Die berühmte Vergleichung mit Sonne und Mond: Lib. I Ep. 401: Sicut universitatis conditor deus duo magna luminaria in firmamento coeli constituit, luminare majus, ut praeesset diei, et luminare minus, ut nocti praeesset; sic ad firmamentum universalis ecclesiae, quae coeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates, majorem, quae, quasi diebus, animabus praeesset, et minorem, quae, quasi noctibus, praeesset corporibus: quae sunt pontificalis autoritas et regalis potestas. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu: sic regalis potestas ab autoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem etc. Man hat diese Vergleichung des Papstthums und Kaiserthums mit Sonne und Mond später noch genauer durchgeführt und ausgerechnet, daß der Papst 1744 mal höher sei als Kaiser und Könige (papam esse millies septingenties quadragies quater imperatore et regibus sublimiorem). Gieseler II, 2, 108 f.

23. Selbst der mächtigste Papst, Innocenz III., hat die Rechte eines allgemeinen Concils anerkannt (vgl. Hase Polemik S. 163); aber die Concilien des 15. Jahrhunderts, zu Constanz und Basel, haben den Papst dem allgemeinen Concil entschieden untergeordnet. Die hiefür maßgebend gewordenen Ansichten Gersons siehe bei Gieseler II, 4, 14 ff. Z. B. Sed numquid tale concilium, ubi papa non praesidet, est supra papam? Certe sic. Superius in autoritate, superius in dignitate, superius in officio. Tali enim concilio ipse papa in omnibus tenetur obedire. Tale concilium jura papalia potest tollere, a tali concilio nullus potest appellare, tale concilium potest papam eligere, privare, deponere etc.

24. Der Gegensatz zwischen dem Papal- und Episkopalsystem d. h. der absoluten kirchl. Monarchie und der kirchl. Aristokratie ist zwar bis heute in der Doktrin noch nicht erledigt (vgl. Hase Polemik S. 162 f.), aber thatsächlich zu Gunsten des ersteren entschieden. Schon Pius II. (Aeneas Sylvius, † 1464) hat Appellationen an ein allgemeines Concil für ketzerisch erklärt, und dieß ist seitdem von seinen Nachfolgern oft wiederholt worden (Hase S. 164). Und hierin besteht eine wesentliche Bedeutung des neuesten Dogmas (vom 8. Dec. 1854) von der immaculata conceptio Mariae, daß es, weil vom Papst ohne ein allgemeines Concil festgestellt, ein Schritt zugleich zur vollen päpstlichen Machtvollkommenheit auch in der Feststellung neuer Dogmen ist, und die Proteste, welche sich aus der römischen Kirche und Geistlichkeit selbst eben hiegegen erhoben, sind wirkungslos geblieben (vgl. Hase Polemik S. 337—350, und Preuß Die röm. Lehre von der unbefleckten Empfängniß u. s. w. 1865).

25. Weitere Ausführungen findet man in Hase's Polemik, besonders in den ersten Abschnitten.

26. Der Name Protestantismus stammt bekanntlich von dem Protest

der evangelischen Stände gegen den Reichstagsabschied v. Jahre 1529, welchen Protest sie in der Appellation mit dem positiven Grundsatz begründen, daß es sich hier um Sachen handle, „die Gottes Ehre und unser jedes Seelen Heil und Seligkeit angehen und betreffen, darin wir aus Gottes Befehl, unser Gewissen halben, denselben unsern Herrn und Gott — vor allem anzusehen verpflicht und schuldig sein" d. h. also daß in Sachen der Religion und des Glaubens nicht menschliche Autorität sondern allein die Autorität des Wortes Gottes entscheidend und bindend sei. Also ist der Name Protestantismus weit entfernt etwas bloß Negatives zu bezeichnen, sondern er schließt eine sehr entschiedene und bestimmte Position ein.

27. Ueber die evangelische Lehre von der Kirche vgl. oben Anm. 14, und Luthers Lehre von der Kirche von Köstlin 1853.

28. Vgl. ebenfalls oben Anm. 14.

29. Ueber das Prinzip der reformirten Kirche und seinen Unterschied von dem der lutherischen haben in der neueren Zeit viele Verhandlungen stattgefunden (vgl. die Literatur in meinem Kompend. der Dogm. § 13). Wenn man von dem eigenthümlichen Wesen der reformirten Kirche einen Eindruck gewinnen will, so muß man sie nicht in Deutschland betrachten, wo sie viele lutherische Elemente in sich aufgenommen hat, sondern in rein reformirten Ländern wie etwa in der Schweiz u. s. w. Da wird man leicht sowohl dieß erkennen, daß sie viel mehr mit der geschichtlichen Tradition gebrochen hat als die luth. Kirche, und viel radikaler zu Werke gegangen und unvermittelter auf die Schrift selbst zurückgegangen ist; als auch daß der dogmatische Unterschied in der Lehre von den Gnadenmitteln, wie er mit der Grundlehre von der Prädestination (der Absolutheit, Alleinursächlichkeit und Alleinwirksamkeit Gottes) zusammenhängt, in der Leitung der Seelen und der Bescheidung der Gewissen nicht bloß eine theoretische sondern auch eine sehr bestimmte praktische Bedeutung hat.

Anmerkungen zum achten Vortrag.

1. Die überraschend zahlreichen Citate des HErrn habe ich zusammengestellt im Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1862 Nr. 24 u. 25. Man kann aus dem Gebrauch, welchen Jesus vom A. Testament macht, deutlich die Stellung erkennen die er dazu einnimmt und das Urtheil welches er darüber fällt: er sieht in der alttest. Schrift ohne Frage schlechthin das Wort Gottes.

2. Joseph. c. Apion. 1, 8: *τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. — Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*

3. Ueber die Evangelien vgl. Apol. Vortr. I, 10. Vortr. S. 210 ff. und

Anm. 5. u. 6. Uhlhorn Die modernen Darstellungen u. s. w. S. 69. Tischendorf Wann wurden unsre Evangelien verfaßt? 4. Aufl. 1866. Eine gute populäre Besprechung dieser und der verwandten Fragen findet man in der sehr empfehlenswerthen Schrift von Weber Kurzgefaßte Einleitung in die heil. Schriften A. u. N. Testaments. 2. Aufl. 1867 S. 192 ff.

4. Vgl. Tischendorf a. a. O. S. 99.

5. Die Zeugnisse für die Existenz des neutest. Kanon in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. liegen vor bei Irenäus († 202), in der syrischen Uebersetzung des N. T. und in dem sogenannten Muratorischen Kanon (um 170). Vgl. den fleißigen Artikel von Landerer über den Kanon des N. Test. in Herzog's Real-Encycl. VII, 270 ff.

6. Wie schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts den neutest. Schriften kanonische Autorität beigelegt wurde, kann man bei Landerer a. a. O. S. 278 ff. nachlesen. Nicht minder hat Hase Polemik S. 68 ff. nachgewiesen, wie man nicht nur in den Tagen eines Tertullian und Irenäus sondern auch eines Athanasius und Augustinus das entscheidende Ansehen der heil. Schrift gelehrt und auch die Gemeindeglieder zur Lesung derselben ermahnt, wie denn auch dort an die Schrift des bekannten kath. Theologen L. van Eß Chrysostomus oder Stimmen der Kirchväter über das nützliche und erbauliche Bibellesen, 1824, erinnert ist. Schon früher hat der jüngere Walch aus Anlaß der Polemik Lessings hierüber ein gelehrtes Werk geschrieben: Kritische Untersuchungen von dem Gebrauch der heil. Schrift unter den alten Christen 1779. Allerdings betonen die abendländischen Väter mehr die Tradition als die griechischen welche auf das Schriftwort den stärkeren Nachdruck legen; aber ohne daß jene damit das Ansehen der Schrift beeinträchtigen wollen. Sie gehen von der Voraussetzung der Uebereinstimmung von Schrift und Tradition aus. Kommen beide in Differenz mit einander, so ist es einem Kirchenmann wie Cyprian keine Frage daß die Schrift als die Wahrheit zu entscheiden habe, die Tradition ohne die Schrift aber ein veralteter Irrthum sei. Und selbst später, als der Begriff der Tradition sich zum Begriff der Kirchenlehre überhaupt erweitert hatte, auch im Mittelalter wurde die Tradition zwar als autoritas, die Schrift aber als veritas bezeichnet.

7. Auch die mittelalterlichen Scholastiker lehren so. Der größte und angesehenste von ihnen, Thomas Aquinas, sagt ausdrücklich, daß man allein aus der Schrift mit Nothwendigkeit beweisen, aus den Autoritäten der Väter nur mit Wahrscheinlichkeit folgern könne (S. I. qu. 1. art. 8. Kahnis Luther. Dogm. 2, 373). Freilich galt das mehr nur in der Theorie als in der Praxis. Aber der Eid auf die heilige Schrift, welchen Luther zu leisten hatte, gab ihm auch das formelle Recht, im Namen der Schrift den Irrthümern der Tradition entgegenzutreten.

8. Der Traditionsbegriff hat eine Wandlung durchgemacht. Ursprünglich bezeichnet Tradition das von Christo und den Aposteln stammende aber

nur mündlich überlieferte Wort. Im Laufe der Zeit befaßt man darunter die gesammte Kirchenlehre wie sie sich auf den Synoden allmählich entwickelt hatte und kirchliche Autorität geworden war. Der moderne Begriff, wie er von den jesuitischen Theologen und dann besonders von Möhler geltend gemacht worden, ist der des sich entwickelnden kirchlichen Bewußtseins. Aber in allen diesen Fällen ist die Entscheidung über das, was Tradition sei, in die Hände der legalen Organe der Kirche gelegt.

9. Man bezeichnet die Schrift als die alleinige entscheidende Norm über christl. Lehre und Leben und die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben gewöhnlich als die beiden Prinzipien des Protestantismus. Diese sind nicht (wie es Dorner Das Prinzip unsrer Kirche u. s. w. 1841 faßt) zu verstehen als Unterschied „der christlichen Objektivität und der christl. Subjektivität"; „die Schrift stellt das objektive anfängliche Christenthum dar"; „das materiale Prinzip ist der Glaube, in welchem die in der Schrift entäußerte Wahrheit freie innere Existenz gewinnt"; sondern die Rechtfertigung aus dem Glauben bezeichnet die Sache selbst (das materiale d. h. das sachliche Prinzip), den wesentlichen Inhalt des Christenthums; die Schrift benennt den Ort wo dieser Inhalt authentisch und darum normativ bezeugt und darum mit entscheidender Sicherheit zu erholen ist. Die Rechtfertigungslehre heißt darum in den Bekenntnißschriften unsrer Kirche in der Regel der Haupt- und Fundamentalartikel; und in den Schmalkaldischen Artikeln (II p. 304, 1. 3) sagt Luther von ihr: „von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will. Auf diesem Artikel steht alles was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren. Darum müssen wir deß gar gewiß sein und nicht zweifeln; sonst ist Alles verloren und behält Papst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und das Recht". Die heil. Schrift aber wird in den Bekenntnißschriften als die selbstverständliche Norm gehandhabt, und am klarsten ist dieser Grundsatz im Eingang der Concordienformel ausgesprochen: sola sacra scriptura judex, norma et regula, ad quam — omnia dogmata exigenda sunt et judicanda.

10. Revue des deux mondes. 1864, 4. p. 422. Nur einige Stellen des schönen Schlusses der Abhandlung von Alb. Reville mögen hier stehen. Que la bible reste donc ce qu'elle est, le monument impérissable des nos origines religieuses et le meilleur aliment de la piété réfléchie. — C'est d'elle en grande partie que procède le monde moderne. — Jamais la bible n'a été l'objet d'une critique plus pénétrante et plus hardie que de nos jours, jamais son influence n'a été plus grande et sa propagation plus active. — Elle est traduite en plus de cent trente cinq langues, et, comme jadis chez les Gothes d'Ulfilas, elle a créé chez plus d'un peuple l'alphabet, la lecture et l'écriture. —

11. Auf dieses Bildungsideal Melanchthons, durch den Bund des Hu-

manismus mit der Reformation einen christlichen Humanismus herzustellen, hat besonders Ad. Planck in seiner Schrift über Melanchthon Praeceptor Germaniae 1860 S. 86 ff. aufmerksam gemacht. Luthers Eifer für die Pflege der alten Sprachen tritt oftmals, am nachdrücklichsten in seiner schönen Schrift An die Rathsherrn aller Städte daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen 1524 (WW. Erl. Ausg. 22, 168 ff.) hervor: z. B. „So lieb nun als uns das Evangelium ist, so hart laßt uns über den Sprachen halten. Denn Gott hat seine Schrift nicht umsonst allein in die zwei Sprachen schreiben lassen" u. s. w. „Und laßt uns das gesagt sein daß wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheide, darin dieß Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, darinnen man dieß Kleinod trägt. Sie sind das Gefäß, darin man diesen Trank faßt. Sie sind die Kemmenat (Kammer), darin diese Speise liegt. Und wie das Evangelium selbst zeigt, sie sind die Körbe, darin man diese Brode und Fische und Brocken behält. Ja, wo wirs versehen, daß wir (da Gott vor sei) die Sprachen fahren lassen, so werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern wird auch endlich dahin gerathen, daß wir weder Lateinisch noch Deutsch recht reden oder schreiben könnten. Deß laßt uns das elende gräuliche Exempel zur Beweisung und Warnung nehmen in den hohen Schulen und Klöstern, darin man nicht allein das Evangelium verlernt, sondern auch lateinische und deutsche Sprache verderbet hat. Daß die elenden Leute schier zu lauter Bestien geworden sind, weder Deutsch noch Lateinisch recht reden oder schreiben können und beinahe auch die natürliche Vernunft verloren haben."

12. Es ist bekannt daß Hand in Hand mit dem Erwachen des neuen christlichen und evangelischen Lebens in unserm Jahrhundert die Sache der Bibelverbreitung ging und eins das andere förderte. In den theologischen Kreisen aber wurde besonders der Römerbrief und Tholucks Kommentar zu demselben v. J. 1524 bedeutungsvoll. Nicht minder stand die Bibelverbreitung und das Bibelstudium in engem Zusammenhange mit der Lebensregung in den Kreisen der römischen Kirche Süddeutschlands (Boos, Goßner u. A.; vgl. hierüber Thomasius Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der luth. Kirche Bayerns 1867 S. 141).

13. Diese Frage hat besonders Lessing in Anregung gebracht und die Unabhängigkeit des christl. Glaubens und Lebens von der Schrift gelehrt, aber in übertriebener Weise und weniger aus Interesse der Sache selbst als aus Lust der Polemik verfochten (in seinen theol. Streitschriften X. u. XI. Bd. der Lachm. Ausg.; vgl. Schwarz Lessing als Theologe 1854 S. 161 ff. und Holtzmann Kanon und Tradition 1859 S. 79 f.). Die Lessingschen Sätze über die Priorität und Superiorität der Tradition gegenüber der Schrift hat dann Delbrück (Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer. Eine Streitschrift. 1826) wiederholt, damit aber die trefflichen Sendschreiben von Sack, Nitzsch

und Lücke (Ueber das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protest. und in der alten Kirche. Drei theol. Sendschreiben 1827) veranlaßt. Zuletzt nahm Daniel in Halle (Theol. Controversen 1843) diesen Streit wieder auf („Wer das Schriftwort des neuen Bundes zur höchsten, richtiger alleinigen Erkenntnißquelle des Glaubens erhebt, erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem eigenen Zeugnisse zufolge nicht sein will, wofür es in den ersten Jahrhunderten nicht galt und was es auch in der Praxis nie gewesen ist"). Gegen diesen Puseyismus vertheidigten dann Jacobi (Die kirchliche Lehre von der Tradition und der heil. Schrift I. 1847) und Holtzmann (Kanon und Tradition 1859) das Schriftprinzip. Man hat in dieser Frage nicht genug die verschiedene Bedeutung und Nothwendigkeit auseinander gehalten, welche die Schrift für die Kirche als solche und welche sie für den einzelnen Christen hat. Für jene ist sie eine absolute, für diesen eine relative Nothwendigkeit.

14. Römischer Seits hat man das protest. Schriftprinzip stets durch den Satz von der angeblichen Dunkelheit der heil. Schrift bekämpft und daraus die Nothwendigkeit der Tradition zur Auslegung der Schrift und zur Entscheidung des Schriftsinns gefolgert. Wenn man jene Dunkelheit mit den verschiedenen Auslegungen beweist welche einzelne und auch wichtige Stellen der Schrift (z. B. die Einsetzungsworte des heil. Abendmahls) erfahren, oder mit der Nothwendigkeit von Kommentaren zur heil. Schrift, so ist in Bezug auf jenes zuzugestehen, daß die Schrift allerdings nicht ein Richter im juristischen Sinn, sondern der Weg um ihre Entscheidung zu gewinnen und zu vernehmen ein sittlicher Weg, der Weg innerer sittlicher Arbeit und sittlichen Gehorsams sei. Aber das entspricht nur dem Wesen des heil. Geistes selbst, der nicht ein Richter im menschlichen Sinn sondern eine sittliche Geistesmacht ist. Die Kommentare aber haben selbst die Deutlichkeit der Schrift d. h. die Möglichkeit sie zu verstehen zur Voraussetzung. Wie wenig aber die Tradition geeignet ist die Entscheidung zu fällen, liegt abgesehen von ihrer eigenen Zwiespaltigkeit auf der Hand. Denn womit anders will sie ihre eigene Wahrheit beweisen als mit dem Nachweis ihrer Ursprünglichkeit d. h. ihrer Schriftmäßigkeit? Vgl. über diese Frage überhaupt Hase Polemik S. 68 ff.

15. Angeführt von Guizot Méditations I. 1864 p. 166.

16. Ueber den Organismus der heil. Schrift vgl. meinen Vortrag im Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1861 Nr. 38 u. 40. Vgl. auch Auberlen Die göttl. Offenbarung I, 1861. S. 275. Eine gute Uebersicht über die Schrift enthält Weber Kurzgefaßte Einleitung u. s. w. 2. Aufl. 1867. Auch Staudt Fingerzeige in den Inhalt und Zusammenhang der heil. Schrift 2. Aufl. 1859 enthält nützliche Beiträge hiefür.

17. Vgl. Apol. Vortr. I, 10. Vortr. Anm. 22 S. 219 f., und Stirm S. 22.

18. Da die heil. Schrift zunächst für die Kirche im Ganzen zur Erfüllung ihres Lehrberufs und erst an zweiter Stelle für den einzelnen Christen bestimmt ist, so ist auch zu unterscheiden zwischen der Gewißheit und der Erfahrung welche der Einzelne, und der welche die Kirche von ihr macht. Die Grenzen jener sind nicht ohne Weiteres auch die Grenzen dieser. Der Kirche bestätigt sich die Schrift schrittweise im Laufe ihrer Geschichte. So hat sie z. B. in der Zeit der Reformation erfahren was sie am Römer- und Galaterbrief besitze, und eine ähnliche Erfahrung macht sie im Laufe der Zeit auch von den übrigen Theilen der Schrift.

19. Vgl. besonders Brugsch Aus dem Orient 1864, 2, 29 ff. Moses und die Denkmäler. Man hat außer jenem bekannten Bild, wo neben ägyptischen Frohnvögten augenscheinlich hebräische Frohnarbeiter, welche Backsteine fertigen, abgebildet sind, auf altägyptischen Papyrusrollen briefliche Mittheilungen ägyptischer Schreiber am Hofe Ramses II. = Sesostris (Regierungsantritt um 1400 v. Chr.) gefunden, in denen die Hebräer (Apuru) erwähnt werden die zu Steinbrüchen verwendet wurden.

20. Vgl. Niebuhr Geschichte Assurs und Babels u. s. w. 1857. S. 274: „Für die Genauigkeit der biblischen Darstellungen gibt unter Anderm das noch vor wenigen Jahrzehnten so viel verspottete Buch Jona einen glänzenden Beweis, dessen Erzählung über Ninive durch die neuen Entdeckungen über die Topographie dieser Stadt völlig bestätigt wird". — Ueber Daniel vgl. Hengstenberg Beiträge I, 333 ff. und Keil Einleitung zum A. T. S. 394 f.

21. Stirm S. 31. Der Beweis liegt thatsächlich vor in Schneckenburger Neutest. Zeitgeschichte 1862.

22. Den sittlichen Charakter der heil. Schrift und ihres Inhalts hat besonders Reimarus verneint, und zwar sowohl den sittlichen Charakter Jesu selbst als auch den der Männer Gottes vornämlich des A. Testaments — jenes in den von Lessing herausgegebenen Wolffenb. Fragmenten, dieses in dem von Schmidt 1787 herausgegebenen Nachlaß.

23. Ueber die Wunderfrage vgl. Apol. Vortr. I, 7. Vortr. S. 141 und Anm. 17 u. 21.

24. Dieses Selbstzeugniß der heil. Schrift ist für einen jeden Christen entscheidend z. B. beim Evangelium Johannis. Denn dieses will offenbar für eine apostolische und zwar johanneische Schrift gehalten sein und gründet darauf die Zuverlässigkeit seiner Berichte; so daß unser Sinn für Wahrhaftigkeit durch diese Schrift verletzt würde, wenn dieses Selbstzeugniß nicht wahr wäre. Aber was auf Grund desselben dem Christen gewiß ist, bestätigt sich dann auch wissenschaftlich dem Theologen. Aber auch wo ein solches Selbstzeugniß nicht vorliegt, wie z. B. beim Evang. Matthäi, hat die Freiheit der Kritik für den Christen eine Grenze. Es ist kein Glaubensartikel sondern nur Ueberlieferung, daß dieß Evangelium vom Apostel Matthäus herrühre, eine Ueberlieferung die sich möglicher Weise im Irrthum befinden könnte. Aber

wie auch das Resultat der kritischen Untersuchung über den Verfasser und die Zeit der Abfassung dieses Evangeliums ausfallen möge, in jedem Falle darf durch dasselbe nicht die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Schrift selbst in Frage gestellt sein. Und so verhält sichs auch in den ähnlichen Fällen. Vgl. hierüber Ebrard in Herzogs Realencycl. VIII, 90 ff. und Hagenbach Encycl. S. 150 f.

Anmerkungen zum neunten Vortrag.

1. Vgl. Meurer Leben Luthers S. 130.

2. Es sei mir verstattet, im Zusammenhang hiemit das Gedächtniß meines Lehrers Nägelsbach zu erneuern, dessen Lebensgedanke, wie er ihn in seinen Werken über die homerische und über die nachhomerische Theologie ausführte, der ausgesprochene Gedanke war.

3. Schon Aristoteles bekennt daß ein gewordener Charakter nicht geändert werden könne (Eth. Nicom. III, 5, 14). Ueber Celsus' gleiche Meinung vgl. Neander Denkw. I, 15. Wie man am Ende der alten Welt Alles verloren gab, ist Apol. Vortr. I, 8. Vortr. Anm. 21 gezeigt worden.

4. Vgl. vorn im 2. Vortrag Anm. 14—16.

5. Vgl. hierüber die erfahrungsmäßigen Worte Melanchthons in der Apologie der Augsb. Confession z. B. S. 66: „Zuletzt so ist je das auch auf das Närrischste und Ungeschickteste von den Widersachern geredet, daß die Menschen, die auch ewiges Zorns schuldig sind, Vergebung der Sünden erlangen durch die Liebe oder actum elicitum dilectionis, so es doch unmöglich ist Gott zu lieben, wenn das Herz nicht erst durch den Glauben Vergebung der Sünden ergriffen hat. Denn es kann ja ein Herz, das in Aengsten ist und Gottes Zorn recht fühlet, Gott nicht lieben, er gebe denn dem Herzen Luft, er tröste und erzeige sich denn wieder gnädig. — Müßige und unerfahrene Leute mögen ihnen wohl selbst einen Traum von der Liebe erdichten" u. s. w. S. 68: „Derselbe Glaube nun, da ein jeder für sich glaubet, daß Christus für ihn gegeben ist, der erlanget allein Vergebung der Sünden um Christi willen und macht uns vor Gott fromm und gerecht. Und dieweil derselbe in rechtschaffener Buße ist, unsre Herzen auch im Schrecken der Sünde und des Todes wieder aufrichtet, so werden wir durch denselbigen neu geboren, und kommt durch den Glauben der heil. Geist in unser Herz, welcher unser Herz erneuert, daß wir Gottes Gesetz halten können, Gott recht lieben" u. s. w. S. 81: „So der Glaube Vergebung der Sünde und Gnade erlangt um der Liebe willen, so wird die Vergebung der Sünde allzeit ungewiß sein. Denn wir lieben Gott nimmer so vollkömmlich als wir sollen. Ja wir können Gott nicht lieben, denn das Herz sei erst gewiß, daß ihm die Sünden vergeben seien —, da doch die Liebe Niemand recht haben noch verstehen kann, er glaube denn, daß

wir aus Gnaden umsonst Vergebung der Sünde erlangen durch Christum." S. 83: „Wenn wir nun durch den Glauben neu geboren sind und erkannt haben daß uns Gott will gnädig sein, will unser Vater und Helfer sein, so heben wir an Gott zu fürchten, zu lieben, ihm zu danken" u. s. w. Und so noch oftmals.

6. Die ganze sinnliche Welt ist ein Symbol der unsinnlichen, die Natur ein Symbol der Welt des Geistes und des Reiches Gottes (vgl. die Gleichnisse Jesu), ja der Mensch ein symbolisches Abbild Gottes. Das Gesetz des Sinnlichen aber ist die Schönheit, und so ist die Schönheit, wie sie Plato definirt, der Abglanz der Wahrheit. Von diesem Wort nimmt Nicolas 3, 475 mit Recht seinen Ausgang in seiner Abhandlung über den Kultus und die Ceremonien, in welcher viele treffende Bemerkungen über das Verhältniß von Kirche und Kunst, wenn auch mit ungerechter Polemik gegen den Protestantismus, enthalten sind. Aber wenn die Welt des Schönen und des Symbolischen in den Dienst der Kirche treten soll, so muß sie eben auch der Abglanz der Wahrheit sein, deren nächste Gestalt immer das Wort ist. So besteht denn das Recht des Symbols darin, daß es ein verbum visibile ist und dem Worte selbst dient. Nur so bewahrt das Christenthum seinen Charakter als ethische Religion im Unterschied von den ästhetischen. — Welch ein Freund der Künste Luther gewesen sei, ist aus seinen wiederholten Aeußerungen hierüber bekannt (WW. Erl. Ausg. 3, 280. 283 ff. 56, 297: „Auch daß ich nicht der Meinung bin, daß durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Abergeistliche vorgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musika, gerne sehen im Dienste deß der sie gegeben und geschaffen hat" u. dgl. m.); und wenn er auch der Musik den Vorzug vor allen andern gab, wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Wort, so hat er doch auch die bildenden Künste geehrt und ihre religiöse und kirchliche Bedeutung gewürdigt. Ueber das Verhältniß der Kunst zur Kirche vgl. Kahnis Kunst und Kirche (drei Vorträge 1865, bes. S. 51 ff.) und etwa auch meine paar Vorträge: über die religiöse Malerei 1863, kirchliche Kunst 1864 und Darstellung des Schmerzes 1864, sowie die reichhaltige Festrede von Hettinger: die Kunst im Christenthum 1867.

7. Ueber den symbolischen Charakter besonders der altchristlichen Kunst vgl. meinen Vortrag: Entwicklungsgang der relig. Malerei 1863, S. 5 ff. Kuglers Kunstgeschichte 4. Aufl. 1861, I, 221 ff.

8. Erst seit dem Mittelalter (Petrus Lombardus † 1164) ist die Siebenzahl der Sakramente in der abendländ. Kirche herrschend geworden. Bis auf ihn war die Zahl außerordentlich schwankend, weil der Begriff des Sakraments ein sehr schwankender und mehrsinniger war. Aber daß von Anfang an Taufe und Abendmahl allen übrigen sogen. Sakramenten an Bedeutung vorangingen, ist unschwer nachzuweisen. Vgl. Hahn Die Lehre v. den Sakr. 1864, u. Hase Polemik S. 350 ff.

9. Die Taufeinsetzung Matth. 28, 19 lautet in wörtlicher Uebersetzung eigentlich: gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie tauft auf den Namen —, und sie lehret halten Alles was ich euch geboten habe.

10. Das Symbolische in der Taufe liegt sowohl in dem Wasser, welches das Mittel der Reinigung ist, als in der Handlung des Eintauchens oder Untertauchens, welche eine Darstellung des Abwaschens zur völligen Reinigung ist. Vgl. Ap.-Gesch. 22, 16. 1 Petr. 3, 21. Hebr. 10, 22 f.

11. Diesen Ausdruck gebraucht Petrus 1 Petr. 3, 21. Darin liegen die Momente: 1. der Sündenvergebung (z. B. Ap.-Gesch. 22, 16), 2. der Mittheilung des heil. Geistes (z. B. Tit. 3, 5 f.) und 3. der Aufnahme in die Gottesgemeinschaft in Christo (z. B. Gal. 3, 27).

12. Daß Paulus ganze Häuser — also auch die Kinder derselben, wenn die Häuser nicht kinderlos waren — getauft hat, sehen wir aus Apostelgeschichte 16, 15. 23. 18, 8. 1 Kor. 1, 16. So ist denn auch die Kindertaufe in der morgenländischen Kirche von Origenes († 254) als apostolische Tradition bezeugt, im Abendlande in der Mitte des 3. Jahrh. als unwidersprochener Gebrauch allgemein anerkannt. Auf ihr beruht die Kontinuität der Kirche; der Baptismus löst dieselbe auf und atomisirt so die Kirche.

13. Matth. 19, 13 ff. Mark. 10, 13 ff. Luk. 18, 15 ff. Dadurch sollten die Jünger über die Stellung der Kinder zum Himmelreiche belehrt werden. Dem Segen, welchen dort Jesus den Kindern ertheilte, entspricht in der Zeit der Kirche die Taufe.

14. Daß die römische Brodverwandlungslehre erst später geworden und nicht urchristlich und altkirchlich ist, ist eine unbestreitbare Thatsache. Sei es daß der Gedanke der Vereinigung des himmlischen und des irdischen Elements vorherrscht, wie bei Irenäus, oder die Idee des Sinnbildlichen, wie in der alexandrinischen Kirche und bei Tertullian — erst seit dem 4. Jahrh. bereitet sich der Gedanke der Verwandlung vor, und noch im 9. Jahrh., als Paschasius Radbertus ihn zur kirchlichen Geltung im Abendland zu bringen suchte, fand er lebhaften Widerstand. Ebenso wenig, kann man nachweisen, ist die bloße Zeichenlehre ursprünglich sondern wie Lessing es ausdrückt, die von den prägnanten d. h. den erfüllten Zeichen. Denn nur von dieser aus erklärt sich die spätere Lehrentwicklung. — Calvin hat die Zwinglische Lehre dadurch zu vertiefen gesucht, daß er im Abendmahl zwar keine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi annahm, aber doch eine gewisse persönliche Vereinigung der Gläubigen mit Christo, und zwar mit den Lebenskräften des Leibes Christi im Himmel. Aber dieser Lehrweise haftet immer etwas Schwankendes und Unklares an, und aus der Schrift ist sie nicht zu belegen.

15. Die Kelchentziehung, welche noch der Papst Gelasius I. († 496) als ein sacrilegium (eine Heiligthumsschändung) bezeichnete, begann erst vom 12. Jahrh. an und wurde dann durch scholastische Spitzfindigkeiten gerechtfertigt.

16. Das Fronleichnamsfest (festum corporis domini) ist zur Feier des steten Verwandlungswunders von Urban IV. 1264 eingeführt und dann, nachdem es vernachlässigt worden, von Clemens V. 1311 erneuert worden.

Anmerkungen zum zehnten Vortrag.

1. Vgl. Naville Das ewige Leben S. 3—8. Es ist unnöthig an die Klagen über das Alter zu erinnern, in denen sich alle Zeiten und Völker gleichsam wetteifernd erschöpft haben. Daß das Leben uns stets auf die Zukunft verweist, haben Vinet (z. B. a. a. O. S. 28) und Pascal oftmals ausgeführt; vgl. z. B. Pasc. II, 44: Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toujours occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin; le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.

2. Lenau I, 124:

„Doch ist kein Menschenleben ohne Wunden."

I, 208:

„O Menschenherz was ist dein Glück?
Ein räthselhaft geborner,
Und, kaum gegrüßt, verlorner,
Unwiederholter Augenblick."

— Seneca De cons. ad Marc. 10, 5 tota flebilis vita est.

3. Deßhalb ist sie unzertrennlich auch von der Poesie. Naville Das ewige Leben S. 22: „Die Dichtkunst besteht fürwahr nicht im Seufzen, und doch karg und ärmlich wäre die Leier des Dichters, auf welcher nicht oft die Saite der Melancholie ertönte."

4. Naville a. a. O. S. 21. Jenes Wort behält seine Wahrheit, ob das Buch betitelt „der Prediger Salomos" von Salomo selbst herrührt oder ihm nur in den Mund gelegt ist. — Seneca De cons. ad Polyb. 11, 30: hominis tota vita nihil aliud quam ad mortem iter est. Pasc. II, 18: Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir.

5. Von der Frau von Staël sagt ein, allerdings enthusiastischer, Berichterstatter: „Die Annalen der Weltgeschichte stellen uns seit sechs Jahrtausenden keine Frau auf, die an Kraft der Idee, an Universalität des Scharfblicks, an innerer frischlodernder Jugendgluth der Empfindung ihr verglichen werden könnte; und welches Jahrhundert der Zukunft, welches Land der Erde

wird zuerst wieder ihres Gleichen sehen?“ Und allerdings war sie ein bedeutender Geist der in den schönsten Idealen lebte. Aber als sie in ihrem 50. Jahre 1817 auf dem Sterbebette lag, sagte sie zu ihrem Arzte: Sauvez moi et je vous donnerai toute ma fortune, car j'ai l'horreur de la mort (Retten Sie mich und ich gebe Ihnen mein ganzes Vermögen, denn ich fürchte mich vor dem Tod)! Vgl. Nathusius Volksblatt 1852 Nr. 52. Voltaire versprach auf seinem Sterbebette dem Arzte sein halbes Vermögen, wenn er sein Leben noch sechs Monate fristen würde. — Auch Aristoteles (Eth. Nicom. 3, 6, 6) bezeichnet den Tod als das Furchtbarste, weil er ein Letztes sei. Wenn er und die Ethiker des Alterthums, wie Seneca, dem Tode gegenüber Furchtlosigkeit fordern, so wissen sie für dieselbe keinen andern Grund anzugeben als die Nothwendigkeit des Todes und die Kürze des Lebens. — Vinet a. a. O. S. 28: „Nach dem glücklichsten, wie am Ende des elendesten Lebens, ist es schrecklich zu sterben.“ Vgl. überh. diese ganze Predigt Vinets.

6. Ueber die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens vgl. Lüken Die Traditionen S. 407 ff. Der indische Glaube allerdings ruht auf pantheistischer Denkweise. Ihm ist die sichtbare Welt nur der Abfall von der höheren Wahrheit und Wirklichkeit des Geistes. Demnach ist die eigentliche Heimat des Geistes nur in jener Welt, diese dagegen nur der Ort der Prüfung und Läuterung. Immer wieder muß die Seele, in immer neuen Gestalten, in den „Wirbel“ dieser Welt herein, um, durch verschiedene Leiber hindurchwandernd, nach langer, langer Zeit endlich das Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, das sich der indische Geist freilich als ein Untergehn des individuellen Lebens im Ozean der Gottheit darstellte, wie ein Tropfen im Weltmeer verschwindet (vgl. Lüken 417 ff). — Freier von diesem pantheistischen Zug und darum sittlicher ist die Lehre der alten Perser, wie sie im Zendavesta vorgetragen ist. Unmittelbar nach dem Tode kämpfen die bösen und die guten Geister mit einander drei Tage lang um die Seele des Verstorbenen; die Seelen der Guten überschreiten die hohe und schmale Brücke, welche über den schauerlichen Abgrund weg „aus der Welt der Mühseligkeiten“ in die seligen Wohnungen des Ormuzd und der Amschaspands (der guten Geister) führt, während die Seelen der Bösen dem Ort der Strafe verfallen. — Aegypten ist noch jetzt in seinen Mumien und Pyramiden und den übrigen Grabdenkmalen ein laut redendes Zeugniß des Unsterblichkeitsglaubens. Alle Gebräuche der Leichenbestattung predigten diesen Glauben: das Todtengericht, welches über die Einbalsamirung der Verstorbenen entschied; die Fahrt auf dem Nachen in die Todtenstadt, wie eine solche mit allen großen Städten Aegyptens verbunden war — Alles Abbildungen jenseitiger Vorgänge. So sehr war bei den Aegyptern die Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele zu Haus, daß der griechische Geschichtschreiber Herodot von diesem Volk den Ursprung dieses Glaubens ableitete (vgl. Lüken S. 410 ff.). Aber dieser Glaube findet sich auch bei Völkern bei welchen kein ägyptischer Einfluß stattfand. Herodot

(IV, 94) selbst berichtet es als bezeichnend für das in Thracien wohnende Volk der Geten, daß es „an die Unsterblichkeit der Seele glaube." Im fröhlichen Glauben, daß die Seelen der Tapfern zu dem Gott ihrer Väter versammelt werden, lebten und starben sie. Und noch in späterer Zeit haben die römischen Dichter dieses Volk dem eigenen als Vorbild hingestellt (vgl. Curtius Göttinger Festreden 1864 S. 150, wie denn überhaupt diese ganze Rede über „die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen u. s. w. 1861" mit diesem Abschnitt zu vergleichen ist). Und derselbe Glaube findet sich bei den germanischen Völkern des Nordens, von deren Religion uns die Edda Kunde gibt. Nur die Tapfern, welche in der Schlacht gefallen, ließ dieses kampflustige Geschlecht in die Walhalla, die Wohnung Odins, kommen um dort das Leben der Erde auf höherer Stufe fortzusetzen, während die Uebrigen in die traurige Wohnung der Hel gewiesen wurden. Jene Hoffnung auf Walhalla war es die den deutschen Schaaren der Cimbern und Teutonen im Kampfe mit den Römern den todesfreudigen Muth gab. — Und auch sonst, in China wie bei den Völkern der neuentdeckten Welt, finden wir diesen Glauben mit Bewußtsein festgehalten und bewahrt, und zwar nicht bloß als eine Meinung, sondern als eine Macht des diesseitigen Lebens. — Nicht minder bei den Griechen und Römern (hiezu ist besonders Curtius a. a. O. benutzt). Die Griechen bilden den entschiedenen Gegensatz zu den Indern. Jenen ist die irdische Welt Alles und die Sichtbarkeit der volle Ausdruck des gesammten inneren Lebens. So vor Allem bei den Griechen Homers. Ihnen ist das Leben im Diesseits das wahre Leben, das Jenseits eine Welt des Grauens, Hades der verhaßteste unter den Göttern; jammernd gehen die Seelen hinab. Lieber ein Tagelöhner zu sein im Licht der Sonne, wünscht sich Achilles, als ein König bei den Schatten, „welche ohne Saft und Kraft ein farbloses Dasein fristen, ein ödes Einerlei." Aber schon damals waren im Bewußtsein des Volks noch andere Vorstellungen lebendig, die, wenn auch zurückgedrängt, doch nicht zu beseitigen waren, und besonders bei denjenigen Dichtern hervortraten welche mit Delphi zusammenhingen, wie bei Hesiod u. Aehnl. Hier herrscht eine ernstere Lebensanschauung, das Gefühl des Lebensdrucks, das Bedürfniß nach Versöhnung mit der Gottheit, und das jenseitige Leben tritt in ein näheres Verhältniß zu dem diesseitigen. Und dieß war nicht bloß Priester- und Geheimlehre sondern ein Stück Volksbewußtsein, dessen unvordenkliches Alterthum von Aristoteles im Eudemos bezeugt und durch eine Reihe von Thatsachen zu belegen ist. Denn die Geschichte weiß nicht bloß von Beispielen dumpfer Resignation sondern auch freudigen Sinnes im Sterben, und nicht bloß bei sittlichen Größen wie Sokrates sondern auch bei Männern von viel geringerem sittlichen Werth. Nicht minder ist die Heiligkeit der Gesetze in Bezug auf die Todten und die Ehre gegen dieselben, sowie die Kunst und die Dichtung ein Beweis hiefür. Ungeschrieben zwar sind die Gesetze welche die Pflichten gegen die Todten gebieten, aber unmittelbar von den

Göttern stammen sie. Und Antigone hat um solcher Pflichterfüllung willen kein Bedenken getragen, das entgegenstehende Gesetz des Herrschers zu übertreten und seiner Strafe zu verfallen.

„Der Tod für solche That ist ehrenvoll.
Dann ruh ich liebend neben ihm, dem Liebenden,
Die Frommes ich verbrochen. Längre Zeit bedarf
Der Gunst ich bei den Todten als den Lebenden.
Denn ewige Wohnstatt find ich dort. Du, wenn du willst,
Mißachte stets der Götter achtungswerth Gesetz."

(Soph. Antig. v. 71—77.)

Allerdings trat im öffentlichen Leben dieser Glaube mehr zurück und die Sophistik erschütterte ihn. Aber er flüchtete sich in die Mysterien, welche eine Art religiöser Gemeinde um den Unsterblichkeitsglauben sammelten und ihn durch heilige Handlungen zu verbürgen und so dem religiös-sittlichen Bedürfniß die Befriedigung zu gewähren suchten welche ihm die öffentliche Religionsübung nicht gewährte. — Bei den Römern schwand der Unsterblichkeitsglaube erst zur Zeit Ciceros und Cäsars. Cicero bestätigt das Alterthum desselben Lael. de amic. 4: Neque enim assentior iis, qui haec nuper disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire atque omnia morte deleri. Plus apud me antiquorum autoritas valet — vel nostrorum majorum, qui mortuis tam religiosa jura tribuerunt, quod non fecissent profecto, si nihil ad eos pertinere arbitrarentur — vel eorum qui in hac terra fuerunt Magnamque Graeciam institutis et praeceptis suis erudierunt etc. So daß Cicero bei diesem Glauben mit demselben Recht wie beim Gottesglauben von einem consensus gentium sprechen konnte: Tusc. 1, 16 ut deos esse natura opinamur, qualesque sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu omnium nationum.

7. Die Appische Straße mit ihren Grabdenkmalen ist ein Beweis davon. Dazu vgl. die eben angeführte Stelle Cic. Lael. de amic. 4.

8. Pasc. II, 18: Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. — Aehnlich Nicolas 1, 109, wie überhaupt dieser ganze treffliche Abschnitt zu vergleichen ist.

9. Nicolas 1, 112.

10. Eine gute Besprechung der einzelnen Beweise wie überhaupt eine schöne Behandlung dieser ganzen Frage findet man bei Huber Die Idee der Unsterblichkeit. 2. Aufl. München 1865. Man theilt die Beweise gewöhnlich ein in den historischen (consensus gentium), den metaphysischen oder ontologischen (aus der Immaterialität der Seele), den teleologischen (aus den Anlagen und Kräften der Seele, welche in diesem Leben nicht zur vollen Entwicklung und zu ihrem Ziele kommen), und den moralischen (aus dem Mißverhältniß zwischen Tugend und Glück). Vgl. hierüber Kahnis Luther. Dogmatik I, 179—194, wo auch die Litteratur angegeben ist.

11. Vgl. die schöne Erörterung „über die Unsterblichkeit der Seele“ und die sittliche Bedeutung dieses Glaubens bei Matth. Claudius 5, 2 ff.

12. Das Folgende stimmt am Meisten mit Martensen Dogm. S. 430 ff. überein.

13. Die Auferstehung des Leibes war, wie wir aus dem Spott Ap. Gesch. 17, 18 u. 32, und aus den Zweifeln in der korinth. Gemeinde 1 Kor. 15, 12 sehen, der griechischen Denkweise ganz besonders fremd, und bildet daher auch einen vielbehandelten Gegenstand der altchristlichen Apologeten gegenüber den Heiden. Sie beweisen dieselbe nicht bloß aus den Analogien in der Natur (aus dem Samenkorn Theoph. ad Autol. c. 18) und aus der Bestimmung des Menschen, sondern vor allem vom sittlichen Gesichtspunkt aus: aus der Nothwendigkeit des zukünftigen Gerichts und der sittlichen Bedeutung dieses leiblichen Lebens. So z.B. Athenag. legat. c. 29: wer freilich glaubt, daß mit diesem Leben alles aus sei, kann sich in allen Lastern wälzen; wir bei der Hoffnung der Auferstehung nicht. Oder Justin. de resurr. extr.: Warum sollten wir nicht lieber unserm Leibe alle Wollüste verstatten, wenn er diese Hoffnung nicht hat, so wie die Aerzte dem hoffnungslosen Kranken zuletzt alles erlauben? Aber eben in dieser Absicht sucht Gott unsern Leib von den sündlichen Lüsten abzuziehen, weil er ihn zu noch etwas Besserem aufzubehalten beschlossen hat. Und so noch oftmals auch bei Anderen.

14. Zu dem Folgenden kann meine Lehre von den letzten Dingen 1861 verglichen werden. Doch will ich nicht unterlassen daran zu erinnern, daß die Lehre von den letzten Dingen die Kenntniß und das Verständniß der übrigen christlichen Lehrstücke voraussetzt und ohne dieselbe leicht verwirren kann, und daß die Offenbarung Johannis das letzte und nicht das erste Buch der heiligen Schrift ist.

15. Ueber die bisherigen Wirkungen der Missionsarbeit (zunächst in Indien) spricht sich Caldwell, einer der bedeutendsten englischen Missionare in Südindien, im Christian Work, März 1867, dahin aus, daß obgleich die äußeren Erfolge noch nichts sind im Vergleich mit dem was noch zu thun übrig ist, doch die indirekte Wirksamkeit, die Erschütterung und Untergrabung des ganzen heidnischen Religionswesens, die gesammten geistigen und sittlichen Einwirkungen nicht gering anzuschlagen seien. Vgl. den Auszug seines sehr interessanten Artikels im Leipziger Ev. luth. Missionsblatt 1867 Nr. 8. Ueberhaupt kann ich an dieser Stelle nicht unterlassen auszusprechen, daß man die große sowohl religiöse als kulturgeschichtliche Bedeutung der Mission in der Regel viel zu sehr unterschätzt — wenigstens bei uns in Deutschland, während man sie in England viel mehr zu würdigen weiß. Ich will gerne zugestehen, daß eine gewisse pietistische, theilweise ungesunde Weise der Behandlung der Sache einen Theil der Schuld an dieser unverdienten Geringschätzung trägt. Aber nur einen geringen Theil der Schuld. Daß die Mission die höchste

Behandlungsweise verträgt und fordert, hat Graul gezeigt, und hierin besteht die große Bedeutung dieses Theologen. Vgl. meinen Artikel über ihn in Herzogs theol. Realencl. XIX, 578 ff. und Hermann Dr. A. Graul und seine Bedeutung für die luther. Mission 1867. Die Mission steht abgesehen von ihrer religiös-sittlichen Aufgabe, welche selbst schon ein civilisatorischer und zwar der höchste civilisatorische Beruf ist, in engstem Zusammenhang und Wechselverhältniß mit Religionsgeschichte, Literatur- und Sprachenkunde und Geographie (vgl. Livingstone, Petermann in Gotha und den daselbst erscheinenden Missionsatlas von Gundermann).

16. Ein Vorbote jener Zukunft und ein Programm jener Richtung, welcher nach ihrer Ueberzeugung die Zukunft gehört, ist v. Schweitzers Buch: Zeitgeist und Christenthum, welches ich Apol. Vorträge I, 1. Vortr. Anm. 9 S. 246 f. charakterisirt habe.

17. Ich habe hier die Lehre vom sog. 1000jährigen Reich nur kurz berührt; denn sie ist noch viel zu wenig festgestellt und allgemein anerkannt. Genauer entwickelt ist sie in meiner oben angeführten Lehre von den letzten Dingen.

18. Pressensé Jesus Christus u. s. w. S. 436. Auch Martensen S. 438.

19. Es ist besonders die Ewigkeit der Verdammniß, wogegen sich die Einwendungen und Bedenken richten. Aber mit Recht bemerkt Nicolas 2, 476, Ewigkeit gehöre mit zum Wesen der Unseligkeit im eigentlichen Sinne. Denn eine Unseligkeit auf Zeit, auf welche Seligkeit folgt, hört auf Unseligkeit zu sein. Die darauf folgende Ewigkeit würde sie auslöschen aus dem Geiste. So sehr sich das Gefühl dagegen sträuben mag, es ist dieß nicht bloß unverkennbare Lehre der Schrift, sondern auch Forderung des Gedankens. Denn es wird Keiner verdammt, der nicht mit der Sünde eins geworden ist. Ein solcher aber hat sich in seinem Innersten von aller Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen. An ihm hat die Liebe Gottes ihr Amt erfüllt und tritt es an die Macht ab. Wer aber der Liebe widerstanden hat, wird von der Macht nicht bekehrt. Jede sittliche Entwicklung erreicht ein Ziel — es sei in der Höhe oder in der Tiefe. Das sind die beiden Endpunkte, weil die beiden Möglichkeiten: gerettet werden oder verloren gehen. Und es gibt ein Ende wo man nicht mehr anders wollen kann. — Ueber die Unseligkeit des mit sich selbst allein seins vgl. Vinet S. 29.

20. Vgl. hiezu die schöne Stelle von Vinet S. 19, die mir dabei vorschwebte. — Ich schließe mit dem berühmten Gespräch Augustins mit seiner Mutter an ihrem Todestage, welches uns Augustin in seinen Bekenntnissen (9, 10) aufbewahrt hat (— vgl. Naville Das ewige Leben S. 199 f. —): „Als der Tag graute, an welchem meine Mutter aus diesem Leben — uns unerwartet — scheiden sollte, standen wir, ich und sie, allein an einem Fenster gelehnt, dessen Aussicht auf den Garten im Hause ging, in welchem wir abgestiegen waren,

am Hafen von Ostia beim Ausfluß des Tiber, wo wir, ferne von der Menge nach der Ermüdung der langen Reise die Abfahrt erwarteten. Wir waren allein, und in lieblichem Zwiegespräch, der Vergangenheit ganz vergessend, richteten wir unsern Blick hinaus auf die Zukunft und sprachen mit einander davon, wie jenes ewige Leben der Heiligen sein werde, das kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat und das in keines Menschen Herz gekommen ist. Und da das Gespräch uns dahin führte, daß keine Ergötzung der Sinne mit der Freudenfülle jenes Lebens zu vergleichen, ja nur gegen sie zu nennen sei, durchwanderten wir, getragen von heißer Sehnsucht nach ihr, von Stufe zu Stufe die Welt der Körper und den Himmel selbst, von welchem Sonne, Mond und Sterne ihr Licht herabsenden auf die Erde. Und höher hinauf noch stiegen wir in unsern Gedanken inwendig, in unsrer Rede und in der Bewunderung deiner Werke, o HErr, bis zur Betrachtung unsrer Seelen und über sie hinaus, um zu jener Welt unerschöpflicher Güter uns aufzuschwingen, wo Du Dein Volk auf ewig mit der Wahrheit speisest, und wo die Weisheit lebt, durch welche alles geschaffen wird was ist und was war und was sein wird, und welche doch selbst nicht wird sondern ewig ist was sie war und sein wird. Und indem wir so sprachen und verlangend uns streckten nach ihr, berührten wir sie auf Augenblicke mit der ganzen Empfindung des Herzens und seufzend ließen wir dort die Erstlinge des Geistes gefesselt zurück und kehrten zurück zu dem Laut der Stimme, zu dem Wort welches beginnt und endet. Und also sprachen wir: Wenn in der Seele der Aufruhr des Fleisches schwiege; wenn die Bilder der Erde schwiegen und des Wassers und der Luft; wenn die Pole des Himmels schwiegen und die Seele selbst in sich schwiege; wenn sie sich selbst vergäße und über sich selbst hinaushöbe; wenn die Träume schwiegen und die eigenen Gebilde des Geistes; wenn alle Rede und alle Zeichen und was vorübergeht Alles schwiege — denn wer hören will, dem sagt dieß Alles: nicht wir selbst haben uns gemacht, sondern der welcher in Ewigkeit bleibet —; wenn sie dieß sprächen und dann schwiegen, weil sie auf den allein ihre Ohren richten der sie gemacht hat; und Er redete allein, nicht durch die Dinge, sondern durch sich selbst, so daß wir sein Wort vernähmen, nicht durch Menschenzunge, noch durch Engelsrede, noch durch Donnerstimme, noch durch Gleichniß, sondern wenn wir ihn selbst, den wir in allem dem lieben, allein hörten, wie wir uns jetzt im Geist zu ihm erheben und im Flug der Gedanken die ewige Weisheit die über Alles ist berührt haben — und wenn dieß dann so bliebe, und alle andern Bilder niederer Ordnung verschwänden, und dieß Eine nur den Betrachtenden hinreißen würde, und ihn ganz verschlingen und bedecken würde mit innerer Freude, so daß dieß ein ewiges Leben wäre, wie dieß jetzt ein Augenblick der Erkenntniß war nach dem wir seufzen —: würde dieß nicht jenes Wort sein: Gehe ein zu deines Herrn Freude! Aber wann wird das sein? — So sprachen wir damals; und wenn auch nicht mit diesen Worten, so weißt du doch, o HErr, wie verächtlich uns die Welt mit ihren Freuden war. Da

sprach sie: Was mich betrifft, mein Sohn, so hat dieses Leben keine Freuden mehr für mich. Was thue ich noch hier? und warum bin ich hier, da die Hoffnung meines Lebens erfüllt ist? Eines nur war es, weßhalb ich in deisem Leben noch eine Zeit lang zu verweilen gewünscht, daß ich dich als wahren Christen sähe bevor ich stürbe. Reichlicher noch hat mir Gott dieß gewährt, daß ich dich auch mit Verachtung alles irdischen Glückes als seinen Diener sehe — was thue ich noch hier?" —

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

In demselben Verlage erschienen ferner:

Luthardt, C. E., Consf.=Rath Dr. u. Prof. d. Theol., **Apologetische Vorträge.** Erster Theil (Die Grundwahrheiten des Christenthums). 5. verbesserte Auflage. 1867. 8. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

——, **Kompendium der Dogmatik.** 8. 2. Auflage. 1866. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

——, **Die Lehre vom freien Willen** und seinem Verhältniß zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt. gr. 8. 1863. geh. 2 Thlr. 12 Ngr.

——, **Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen.** 8. 1867. geh. 15 Ngr.

——, **Die Lehre von den letzten Dingen** in Abhandlungen und Schriftauslegungen. 8. 1861. geh. 1 Thlr. 2 Ngr.

Inhalt: 1) Zur Orientirung; 2) Das prophetische Wart und die Kirche; 3) Ueberblick über den Inhalt des prophetischen Worts; 4) Die Entrückung der Gläubigen und der Irvingianismus; 5) Eschatologische Fragen; 6) Die Weissagung des HErrn vom Ende, Matth. 24 u. 25; 7) Die Zukunft Israels, Röm. 11, 11—32; 8) Der Ausgang der Dinge, 1 Kor. 15, 20—28; 9) Die Hoffnung der Gläubigen, 1 Theff. 2, 1—12; 10) Der Antichrist, 2 Theff. 2, 1—12; 11) Die Offenbarung Johannis übersetzt und kurz erklärt.

——, **Die Offenbarung Johannis** übersetzt und kurz erklärt für die Gemeinde. (Besonderer Abdruck aus der Lehre von den letzten Dingen.) 8. 1861. geh. 10 Ngr.

——, **Ein Zeugniß von Jesu Christo.** 20 Predigten in der Universitätskirche zu Leipzig gehalten. gr. 8. 1861. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

Inhalt: 1) Jesus ist der Christ, Ev. Luc. 3, 15—17; 2) Die Erscheinung der heilsamen Gnade Gottes, Tit. 2, 11—14; 3) Unsre Wallfahrt zu Jesu Christo, Ev. Matth. 2, 1—12; 4) Die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu, Ev. Joh. 2, 1—11; 5) Jesus und das Volk, Ev. Joh. 2, 23—25; 6) Das Königthum Jesu Christi, Ev. Matth. 28, 18—20; 7) Die Erleuchtung des heiligen Geistes, Eph. 1, 15—19; 8) Die Kirche und die Welt, Apostelgesch. 8, 14—25; 9) Der Widerspruch wider den Namen Jesu, Apostelgesch. 19, 23—40; 10) Das Gedächtniß der Väter, Hebr. 13, 7; 11) Die Geduld des Christen, Jac. 5, 7. 8; 12) Das aufgedeckte Geheimniß Gottes, 2 Mos. 34, 4—10; 13) Der Ernst unsrer Pilgrimschaft, 1 Cor. 9, 24—10, 5. 14) Der siegreiche Gebetskampf, Ev. Matth. 15, 21—28; 15) Die Kirche unter dem Kreuz, Ev. Joh. 15, 18—25; 16) Die Gemeinschaft mit Jesu im heiligen Geist, Ev. Joh. 16, 5—15; 17) Der Betrug der Lüge, Ev. Matth. 7, 15—23; 18) Die Rettung des Verlornen, Ev. Luc. 15, 11—32; 19) Die Stufen des Christenthums, Ev. Marc. 9, 38—41; 20) Ihr seid der Propheten und des Bundes Kinder, Apostelgesch. 3, 22—25.

——, **Das Heil in Jesu Christo.** Predigten in der Universitätskirche zu Leipzig gehalten. gr. 8. 1864. geh. 1 Thlr. 2 Ngr.

Inhalt: 1) Die Offenbarung Gottes in Christo, Ev. Luc. 1, 67—75; 2) Die rechte Gesetzeserfüllung, Röm. 13, 8—10; 3) Der Kampf des Christen, 1 Kor. 9, 24—27; 4) Der Kreuzesweg Jesu, Phil. 2, 5—11; 5) Der göttliche Grund unsres Christenstandes, Eph. 2, 4—7; 6) Der Gegensatz der Weltseligkeit und der Gottseligkeit, 1 Tim. 6, 6—10; 7) Das Wesen des Christenlebens, Kol. 3, 14—17; 8) Der doppelte Reichthum, Ev. Luc. 12, 16—21; 9) Der innerliche

Sinn in Sachen der Religion, Ev. Joh. 2, 23—25; 10) Wie wir Jesum ehren sollen, Ev. Joh. 12, 1—13; 11) Die Friedensgabe des Auferstandenen, Ev. Joh. 20, 19—23; 12) Die Herrschaft Jesu Christi, Ev. Matth. 28, 18—20; 13) Die Probe der Wahrheit, Apostelg. 5, 34—42; 14) Das Leben des Christen im heil. Geist, Apostelg. 19, 1—7; 15) Der Weg zum Ziele, Apostelg. 21, 17—38; 16) Die sittliche That des Glaubens, Apostelg. 24, 24—27; 17) Die Liebe Gottes unser Leben, 1 Joh. 4, 9; 18) Wir sind des HErrn, Röm. 14, 7. 8; 19) Die christliche Berufserfüllung, Röm. 12, 6. 7; 20) Das Leben der Hoffnung, 1 Petr. 1, 13—16.

Luthardt, C. E., Cons.-R. Dr. u. Prof. d. Theol., **Das Wort der Wahrheit.** Predigten in der Universitätskirche zu Leipzig und auf Missionsfesten gehalten. gr. 8. 1866. geh. 1 Thlr. 2 Ngr.

Inhalt: 1) Wie viel Grund wir haben dem Vater Dank zu sagen, Kol. 1, 12—15; 2) Der Hingang Jesu zu Gott uns ein Gewinn, Ev. Joh. 14, 12—17; 3) Jesus Christus zu allen Zeiten, Hebr. 13, 8; 4) Der Täufer und Christus, Ev. Joh. 1, 19—27; 5) Das Leben in der Gemeinschaft Gottes, Ev. Luc. 2, 41—52; 6) Das barmherzige Herz Jesu, Ev. Matth. 9, 35—38; 7) Der Opferweg Jesu, Ev. Matth. 21, 1—9; 8) Das doppelte Amt des heiligen Geistes, Ev. Joh. 16, 5—15; 9) Welches Geistes Kinder die rechten Jünger Jesu seien, Ev. Matth. 5, 1—12; 10) Die heilige Geduld Gottes, Ev. Luc. 13, 6—9; 11) Die doppelte Gottesordnung der wir verpflichtet sind, Ev. Matth. 22, 15—22; 12) Die ernste Predigt des Jahresschlusses, Jac. 4, 13—15; 13) Die Leidensgeduld des Christen, Hebr. 12, 1—6; 14) Welchen fröhlichen Muth uns unser Glaube giebt, Röm. 8, 31—39; 15) Von der Missionssaat, Ev. Luk. 8, 5; 16) Dein Reich komme, Ev. Matth. 6, 10; 17) Wie die Mission den Heiden Jesum Christum bringt, Ev. Joh. 12, 20—23; 18) Die Vorbereitung auf Christus im natürlichen Leben der Menschen, Ev. Luc. 1, 76; 19) Jesus Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben, Ev. Joh. 14, 6; 20) Kommet her zu mir Alle! Ev. Matth. 11, 28.

——, **Die Gnade Gottes in Jesu Christo.** 5 Predigten in der Universitätskirche zu Leipzig gehalten. gr. 8. geh. 1867.

Inhalt: 1) Die verborgene Herrlichkeit der Gemeinde Jesu Christi, 1 Petr. 2, 5—10; 2) Das gute Werk Gottes in uns, Phil. 1, 3—11; 3) Wie die rettende Gnade auch diejenigen in Geduld trägt, welche nichts von ihr wissen wollen, Ev. Luk. 9, 51—56; 4) Wie verschieden die Menschen sich zu Jesu stellen, Ev. Joh. 12, 1—13; 5) Das Vater Unser, Luk. 11, 1—4.

——, **Zwei Bilder aus dem Leben unseres Heilandes.** Aus der Epiphanienzeit. gr. 12. 1865. geh. 4½ Ngr., carton. mit Goldschnitt 6 Ngr.

1) Der zwölfjährige Jesusknabe und sein Leben in der Gemeinschaft Gottes (Luk. 2, 41—54).
2) Jesus in seiner Berufswirksamkeit und sein barmherziges Herz (Matth. 9, 35—38).

——, **Ueber kirchliche Kunst.** Vortrag auf Veranlassung des Vereins für kirchliche Kunst in Leipzig gehalten am 13. December 1863. 2. Aufl. 8. geh. 3 Ngr.

——, **Der Entwicklungsgang der religiösen Malerei.** Vortrag im Leipziger Kunstverein gehalten am 28. Dec. 1862. 8. geh. 3 Ngr.

——, **Ueber die Darstellung des Schmerzes** in der bildenden Kunst. Vortrag im Leipziger Kunstverein am 11. December 1864 gehalten. 8. geh. 3 Ngr.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.